Un. ~~334~~
5318

~~Bibliotheca~~

(Vorpahl)

Materialien

zu

einem festen

Lehrgebäude der Philosophie,

nebst

einer Kritik der bisherigen

Philosophie und Offenbarung.

Berlin, bei August Rücker.

1 8 3 0.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Das Publikum wird vielleicht schon im voraus von dieser Schrift nichts, oder doch wenig Lesenswerthes erwarten, und zwar auch darum, weil der unterzeichnete Verfasser ein Prediger ist; denn einem solchen traut man nicht leicht zu, daß er mit der spekulativen Philosophie sich in dem Grade beschäfftige, um sogar ein eigenes System derselben aufstellen zu können. Auch scheint, außer manchem, was vielleicht Dieser oder Jener dabei bedenklich und nicht recht passend findet, schon die Voraussetzung nicht ganz ungegründet, daß ein Prediger von seinen Amtsgeschäfften, wenn sie ihm in mancher Beziehung auch Nei-

gung genug einflößen könnten und sollten, sich mit den philosophischen Theorien bekannt zu machen, doch zu sehr abgehalten werden müsse, um selbst spekulirend Neues in einigem Umfange und von einiger Bedeutung mit Erfolg hervorbringen zu können, weil eben diese Amtsgeschäffte gewöhnlich so sehr bloß praktischer Art, ihrem theoretischen Theile nach schon größtentheils bestimmt gegeben und auch in dieser Beziehung so populär zu halten sind, daß eine metaphysische Spekulazion sich damit weder vertrage, noch dadurch Anregung bekomme. Der Verfasser hat auch selber wol zuweilen gemeint, daß die Stellung eines akademischen Lehrers vortheilhafter für philosophische Produkzionen sei, weil sie so wol mehr Anregung zum philosophischen Studium, als vorzüglich auch mehr Gelegenheit zu unmittelbarer Anwendung derselben gewähre. Doch außerdem, daß derselbe in seinem Predigtamte, so wol auf dem Lande, als auch in der Stadt glücklicherweise immer viel Muße übrig gehabt hat, ist ihm je länger je mehr auch die Stellung als Prediger sogar vorzüglicher für eine stets freie philosophische Spekulazion erschienen, als die eines akademischen,

in der Philosophie unterrichtenden Lehrers; denn in dem Labyrinthe der Philosophie orientirt man sich, auch wenn es gut geht, nur sehr allmälig und hat zum öftern Rückschritte zu thun, weil man fehlging; aber leicht entsteht doch die Meinung, als sei man schon völlig orientirt, wenn man es noch lange nicht ist. Trägt nun der Lehrer in dieser Meinung seine Ansichten wiederholt vor, so kömmt außer der Geläufigkeit, die er dadurch in seiner Ansichtsweise erhält, wol noch mancherlei hinzu, was es ihm schwer, sehr schwer machen kann oder muß, den prüfenden Blick so wol auf seine eigene Philosopheme, als auch auf die davon abweichenden Darstellungen Anderer immer mit völliger Freiheit und ohne Befangenheit zu richten. Denn schon die Anfoderung des Ehrgefühls, das, was man Andern so oft als wahr mittheilte und darstellte, auch als wahr zu vertreten und zu behaupten, kann dieser Freiheit leicht Abbruch thun, und es gehört gewiß ein sehr kräftiger und schon in sich sehr freier Geist dazu, solchen Versuchungen zur Befangenheit zu widerstehen. Derjenige also, welcher nicht aus amtlichem Berufe, sondern bloß

aus persönlicher Neigung spekulirt und spekulative Ansichten mittheilt, steht daher wol freier in dieser äußerlichen Beziehung da.

In Betreff dieser Schrift selbst, welche der Verfasser dem Publikum jetzt zur Beurtheilung vorlegt, wünscht er nichts so sehr, als daß sie auch möge von demselben recht genau, gründlich und mehrfach geprüft und beurtheilt werden. Es wird ihm gewiß jedes, auch das von den in dieser Schrift enthaltenen Ansichten abweichende oder denselben entgegengesetzte Urtheil willkommen sein, und zwar um so mehr, je mehr es mit Gründen belegt ist, denn um desto mehr ist daraus zu lernen; und lernen, was wahr und wahrhaft gut ist, das thut jetzt immer noch am meisten noth, weil richtiges und hinreichendes Wissen dem richtigen Handeln vorangehn muß. Folgende Bemerkung möge aber dazu dienen, dem Leser, welchem in dieser Schrift wol manches neu vorkommen wird, das Urtheil über dieselbe zu erleichtern. Der Verfasser hat sich nämlich bemüht, die anzugebenden Bestimmungen möglichst auf die Spitze zu stellen; das soll heißen: er habe, so viel und so oft es ihm möglich war, die zu gebenden Bestimmungen

auf gewisse Fälle beschränkt, und die Zahl dieser möglichen Fälle genau angegeben. Ist es dem Leser nun möglich, da, wo die Möglichkeit gewisser Fälle als nur in der angeführten bestimmten Anzahl denkbar dargestellt ist, auch nur Einen Fall als noch über die angegebenen hinaus möglich aufzufinden, und kann er denselben in seiner Verschiedenheit von den angegebenen Fällen bestimmt und deutlich nachweisen, so ist diese Schrift dann in Beziehung auf eine solche Stelle widerlegt; und wenn diese Nachweisung bei den zu Anfange aufgestellten Grundbestimmungen und Grundsätzen geschehn kann, so ist das ganze hier angedeutete System über den Haufen geworfen und der Zweck dieser Schrift vereitelt. Denn Viele meinen in jetziger Zeit, daß es mit der Philosophie und Religion aus sei; der Verfasser ist der Meinung: es werde mit beiden noch erst recht angehn; diese Schrift aber möchte den Leser dahin bringen, daß er beide Meinungen zusammen annehme. Der Verfasser hat sich zwar bemüht, seine philosophischen Ansichten systematisch zu ordnen, doch wagt er es nicht, die hier gegebene Mittheilung derselben ein System zu nennen, theils weil es densel-

ben an der dazu gehörigen Vollständigkeit mangelt, theils aber auch, weil an der systematischen Folgerichtigkeit, die für philosophische Darstellungen von sehr hohem Werthe ist und nie zu strenge sein kann, wol manches mangelhaft oder gar unrichtig sein mag. Deshalb hat er diese Mittheilungen nur Materialien zu einem Lehrgebäude der Philosophie genannt, in Ansehung deren er bei der gegenwärtigen öffentlichen Darlegung derselben zwar die Meinung hegt, daß sie zu einem festen Lehrgebäude der Philosophie tauglich seien, doch wird er in seinem Festhalten an dieser Meinung, oder in seinem Ablassen von derseben sich nach den Urtheilen des Publikums über diese Schrift richten, in welcher Weise überhaupt jede darin vorkommende Behauptung aufgestellt ist.

Karl Ludewig Vorpahl,
Prediger an der Oberkirche in Frankfurt a d. Oder.

I.

Materialien

zu einem

festen Lehrgebäude der Philosophie.

Die Philosophie als Wissenschaft kann gehalten werden für einen Inbegriff des Wissens mit derjenigen Nothwendigkeit, zu welcher der menschliche Geist bloß durch seine eigene Denkthätigkeit gelangt; denn als philosophirend strebt der menschliche Geist nach einem Wissen, das für ihn völlig gewiß ist; ein solches findet für ihn aber nur statt, wenn er dasselbe für ein nothwendiges halten muß und diese Nothwendigkeit sich aus seinem gesammten Denkvermögen herleiten kann. Es ist demnach gewiß das Erste, womit der menschliche Geist das Philosophiren, wenn es gelingen soll, anzufangen hat, dies, daß er sein Denkvermögen nach dessen Gesammtheit untersuche oder kritisire, um nämlich den gesammten Inhalt und Umfang desselben kennen zu lernen, damit er nicht meine, entweder etwas mit Nothwendigkeit wissen zu können, was er mit derselben nicht wissen kann, oder umgekehrt etwas nicht mit Nothwendigkeit wissen zu können, was er doch mit derselben wissen kann. Außerdem bedarf der menschliche Geist auch beim Philosophiren gewisser Gesetze oder allgemeiner

Bestimmungen des Denkens, nach denen sich die durch das Denken im Besonderen zu gebenden Bestimmungen richten sollen und müssen; aber diese Denkgesetze kann der menschliche Geist, als philosophirend, nur aus seinem gesammten Denkvermögen herleiten und als nothwendig anerkennen.

Indem nun der menschliche Geist über sein gesammtes Denkvermögen nachdenkt oder auch nur nachdenken will, ist derselbe nothwendig anzunehmen als in einer gewissen Art thätig oder wirksam seiend. Das Thätigsein oder Wirksamsein setzt als Realgrund von sich eine Kraft voraus, welche thätig ist oder wirkt; daher kann man den menschlichen Geist, indem er denkt oder durch Denken thätig ist, auch Denkkraft nennen; womit jedoch noch nichts bestimmt ist darüber, ob diese Kraft eine selbstständige sei, und ob derselben das Denken ausschließlich und als alleinige Thätigkeitsweise zukomme, oder ob das Denken nur die Wirkungsweise einer Kraft sei, die auch in noch anderer Weise zu wirken vermöge.

Betrachtet also der menschliche Geist als Denkkraft sein eigenes gesammtes Denkvermögen, so entsteht zuerst die Frage: was kann derselbe als Denkkraft überhaupt wirken? Kann er als eine solche neue Kraft wirken, d. h. eine Kraft, die vorher als Kraft oder als Wirkungsgrund gar noch nicht da war? Das kann er nicht; ja er kann es sich nicht einmal als möglich denken, daß irgend eine Kraft dies vermöge, weil dies, genau genommen, so viel heißen würde, als sich eine Schöpfung aus Nichts denken; denn jede Kraft kann nur als mit dem Vermögen wirkend gedacht werden, das sie schon hat; sollte sie

aber neue Kraft wirken oder aus sich erzeugen, so müßte sie mit mehr Kraft wirken, als sie hat, welches eben nicht denkbar ist, weil es einen Widerspruch enthält.

Wenn aber die Denkkraft nicht durchaus neue Kraft zu wirken vermag, so bleibt ihr, wenn sie als denkend doch etwas wirken will oder wirkt, nichts weiter zu wirken übrig, als Kraftverhältnisse. Ja sie kann, weil sie das Schaffen einer durchaus und an sich neuen Kraft sich nicht zu denken vermag, alles Wirken überhaupt nur für ein Schaffen oder Erzeugen von Kraftverhältnissen halten. Für die Denkkraft giebt es also nur Kraft, welche sie immer als schon vorhanden und als durch sich selbst gegeben zu denken hat, und Verhältnisse der Kraft, welche sie als bewirkbar denken kann. Beides, Kraft und Verhältnisse derselben, muß sie jedoch als an sich nothwendig zusammen gehörig denken, weil sie es sich weder denken kann, daß irgend eine Kraft nicht gewisse Verhältnisse in sich habe oder in solchen sich befinde, noch daß es irgend ein Verhältniß gebe, das nicht von einer Kraft gewirkt oder gehalten werde. Wäre jemand der Meinung, es könne außer der Kraft und den Verhältnissen derselben wol noch für das Denken ein drittes Etwas geben, das weder Kraft, noch Verhältniß derselben sei, oder bezeichne, der erwäge: daß unter Verhältniß überhaupt die gesammte Art und Weise des Seins und Wirkens der Kraft verstanden werde und verstanden werden könne, weil die Ausdrücke Art und Weise nichts weiter als Verhältnisse bezeichnen. Manche scheinen zwar das Wort Verhältniß nur von der Art und Weise des Seins und

Wirkens zu verstehn, welche irgend ein Kraftinbegriff zu einem andern hat, aber nicht die, welche derselbe bloß an sich und für sich hat; jedoch eine solche Beschränkung dieses Ausdrucks ist unrichtig, weil ein Kraftinbegriff eben sowol Verhältnisse an und für sich selbst haben kann und sogar haben muß, als er solche in Beziehung auf andere Kraftinbegriffe haben kann. Wer aber vermöchte sich etwas zu denken, das weder Kraft, noch eine Art und Weise des Seins und Wirkens derselben wäre oder bezeichnete? Denn wenn jemand denkt, so denkt er nur vermöge seiner Denkkraft, und was er denkt, ist und kann als Gedachtes nie etwas anderes sein, als eine Art und Weise des Wirkens seiner Denkkraft.

Die Denkkraft ist wirksam, heißt also überhaupt genommen, so viel als: sie erzeugt Verhältnisse der Kraft. Um aber zu wissen, welche Verhältnisse sie als Denkkraft wirke, ob alle mögliche oder nur gewisse Arten derselben, muß sie sich zuvörderst die Frage beantworten: wie verschiedenartig sie sich überhaupt die Verhältnisse zu denken vermöge; weil sie nur danach erst den Umfang und die besondere Art der von ihr als Denkkraft etwa ausschließlich zu wirkenden Verhältnisse bestimmen kann.

Die Verhältnisse, unter welchen die Denkkraft sich selbst und jeden Kraftinbegriff überhaupt nur wirksam denken kann, sind Richtung und Grad oder Größe. Richtung und Grad sind also für die Denkkraft allgemeine, und zwar allgemein nothwendige Verhältnisse der Kraft, die bei jedem Kraftinbegriffe und bei jeder Wirksamkeit desselben statt finden müssen, weil sie sich keine Kraft in irgend einem Falle

als wirksam denken kann ohne eine gewisse Richtung, mit der sie wirke oder nach der sie hin wirke, und eben so wenig ohne einen gewissen Grad, mit oder in welchem sie wirke. Aber sind Richtung und Grad die alleinigen Verhältnisse, unter und mit denen die Kraft nur wirksam zu denken ist, oder lassen sich außer diesen auch noch andere Verhältnisse denken, nach welchen und unter welchen irgend eine Kraft wirksam sein könne? Gesetzt nun, es gebe außer Richtung und Grad noch andere von diesen ganz verschiedene Kraftverhältnisse, so können diese erstens nicht als allgemein gedacht werden; denn in Ansehung jedes anderen Verhältnisses, das man etwa meinen möchte, noch annehmen zu können, lassen sich immer noch auch andere Kraftinbegriffe denken, die ohne ein solches Verhältniß gedacht werden können; folglich könnten solche Verhältnisse nur als in einzelnen, besonderen Fällen stattfindend angenommen werden. So bezeichnen z. B. die Wörter: Pflanze, Thier, Mensch, Geist gewisse Kraftinbegriffe mit und in gewissen besonderen, ihnen eigenthümlichen Verhältnissen. Aber solche Verhältnisse für besondere Fälle, die zugleich von Richtung und Grad etwas ganz verschiedenes wären, können zweitens gar nicht als möglich gedacht werden, weil das Denken derselben einen Widerspruch enthält; denn Richtung und Grad sind allgemein nothwendige Verhältnisse, nach welchen und mit welchen jeder Kraftinbegriff als wirkend und wirksam in jedem Falle gedacht werden muß; nun soll der Annahme zufolge irgend ein Kraftinbegriff zwar stets und in jedem Falle nach und mit Richtung und Grad, aber doch auch zugleich in einem gewissen besonderen Falle ein Ver-

hältniß wirken oder nach einem Verhältnisse wirken, das von Richtung und Grad ganz verschieden, also nicht Richtung und Grad ist, welches sich selbst widerspricht. Wollte man hiergegen einwenden: derselbe Widerspruch finde ja dann auch bei Richtung und Grad selbst statt, weil jedes doch auch etwas von dem anderen ganz verschiedenes sei, es könne demnach ein Kraftinbegriff, der nach dem einen Verhältnisse wirke, nicht zugleich auch nach dem anderen wirken, so wird jeder schärfer Denkende die Nichtigkeit dieses Einwandes leicht einsehen. Denn Richtung und Grad sind allgemeine Verhältnisse der Kraft; sie sind beide von einander verschieden, aber finden dennoch beide neben und mit einander statt; sie können dies, weil es bei ihnen als allgemeinen Verhältnissen nichts widersprechendes hat. Aber bei besonderen Verhältnissen in gewissen einzelnen Fällen tritt sogleich ein Widerspruch ein, wenn sie als etwas von Grad und Richtung verschiedenes gedacht werden sollen, weil die Allgemeinheit jener Verhältnisse es nothwendig macht, daß sie auch in jedem besonderen Falle stattfinden, und daher alle Verschiedenartigkeit von denselben ausschließt. Oder wollte man einwenden: es könne ja wol eine Kraft nach Richtung und Grad wirken, aber dabei und daneben doch in einem besonderen, von jenen verschiedenen Verhältnisse sich befinden und nach demselben gleichfalls wirken, wie dies ja oft der Fall sei, daß ein Gegenstand außer dem, was er mit vielen oder allen anderen Gegenständen gemein hat, doch auch noch etwas Eigenthümliches besitzt, so wäre dieser Einwand wenigstens für die Denkkraft ebenfalls nichtig, weil ja auch die Denkkraft nicht anders wir-

ken, folglich auch kein anderes Verhältniß denkend erzeugen kann, als nach Grad und Richtung; sie muß es sich also, wenn sie ihr eigenes Vermögen gehörig und richtig kennt, selbst absprechen, Verhältnisse denken zu können, die etwas von Grad und Richtung ganz verschiedenes enthalten. Es ist demnach überhaupt nicht denkbar, daß irgend eine Kraft sich in ein anderes Verhältniß versetzen, oder nach einem anderen Verhältnisse wirken könne, als nach dem des Grades und der Richtung; woraus denn folgt, daß jedes mögliche Verhältniß, worin irgend eine Kraft sich befindet oder wonach sie gedacht werden kann, nur das des Grades und der Richtung sein kann, daß demnach auch alle einzelne Verhältnisse aus diesen beiden allgemeinen müssen abgeleitet und darauf zurück geführt werden können. Und wenn neben gewissen allgemeinen Verhältnissen noch andere davon verschiedene und besondere stattfinden und mit jenen verbunden sind, so ist dies wol möglich bei Verhältnissen, die nur beziehungsweise oder bloß für viele Gegenstände oder Verhältnißfälle allgemein sind, aber nicht bei solchen, die schlechthin und durchaus für alle Fälle allgemein sind, wie dies eben mit den Verhältnissen des Grades und der Richtung der Fall ist. Es besteht also das weitere Geschäfft der Philosophie, der hier vorgenommenen Kritik zufolge, eigentlich darin, daß sie jeden Gegenstand, den sie zum Gegenstande des Denkens macht, nicht bloß als Inbegriff gewisser Kraftverhältnisse darstellt, sondern auch, so viel sie vermag, die demselben eigenthümlichen Verhältnisse aus den allgemeinen Verhältnissen der Richtung und des Grades genau und mit strenger Nothwendigkeit entwickelt

und dieselben in ihrem Unterschiede von den Grad- und Richtungs-Verhältnissen anderer Kraftinbegriffe oder Gegenstände angiebt. Denn es müssen sich alle irgend einem Gegenstande des Denkens beizulegende Eigenschaften oder Bestimmungen überhaupt als Inbegriff gewisser Kraftverhältnisse, und zwar als Verhältnisse entweder des Grades, oder der Richtung, oder beider zusammen entwickeln und bestimmen lassen, weil eben keine andere Bestimmungsweise durch das Denken überhaupt und in jedem Falle möglich ist, und kein Gegenstand als gedacht etwas anderes enthalten kann, als Kraft unter den Verhältnissen des Grades, oder der Richtung, oder beider zusammen.

Möge man doch diese hier angestellten Untersuchungen nicht für unbedeutend oder für bloß spitzfindig halten, sondern sie recht genau durchdenken und prüfen! Denn es ist von der höchsten Wichtigkeit für die Philosophie, sich genau und fest davon zu überzeugen, daß alle Verhältniß-Verschiedenheit im Grunde nur auf Grad und Richtung beruhe. Nur Verhältnisse sind es, was die Denkkraft überhaupt und also auch durch philosophisches Denken erzeugen kann; wie groß aber die Verschiedenheit dieser Verhältnisse auch erscheine, so ist doch im Grunde diese Verschiedenheit nur die des Grades und der Richtung. Freilich sind Grad und Richtung, jedes in seiner Art, wieder verschieden; aber die Verschiedenheiten jedes dieser Verhältnisse für sich unterliegen nothwendigen Bestimmungen, woran das philosophische Denken sich halten und dadurch mit Sicherheit fortschreiten kann. Eben dadurch gewinnt aber auch derjenige Theil der Philosophie, welcher die wichtigste aller Wissenschaften enthält,

nämlich die Metaphysik, festen, sicheren Boden. Und wenn auch dem Verfasser dieser Schrift eine streng folgerichtige, genau systematische und vollständige Entwickelung aus den schon angegebenen und den nachher in Betreff der nothwendigen Verschiedenheiten des Grades und der Richtung anzugebenden Grundsätzen noch nicht gelingt, so kann doch eine solche Entwickelung nicht für unmöglich überhaupt gehalten werden; sie wird, wenn nur die Grundsätze feststehn, je mehr und mehr Andern gelingen.

Die Denkkraft kann die Verhältnisse des Grades und der Richtung erwägen, bestimmen entweder bloß nach deren Verschiedenheit, oder zwar als verschieden, aber auch zugleich als in Uebereinstimmung oder in Verbindung mit etwas.

A. Die bloße Verschiedenheit von Grad und Richtung mit nothwendiger Bestimmtheit.

1) Die nothwendigen Verschiedenheiten der Richtung.

Die Richtung kann nur von dreifacher Art sein, in so fern dieselbe an sich, d. h. in Beziehung auf denjenigen Kraftinbegriff gedacht wird, in dem oder von dem sie unmittelbar gewirkt wird. Sie ist entweder bloß intensiv, oder bloß extensiv, oder beides zugleich.

2) Die nothwendigen Verschiedenheiten des Grades.

Der Grad kann gedacht und mit Nothwendigkeit unterschieden werden, entweder nach dem, was er bloß an sich ist, oder nach dem, was er bloß in Beziehung auf einen anderen Grad, d. h. den Grad eines anderen Kraftinbegriffes ist, oder nach dem, was er an

sich und in Beziehung auf einen anderen Grad zugleich ist.

Bloß an sich ist der Grad entweder Ganzes, oder Theil, oder Ganzes und Theil zugleich. Bloß in Beziehung auf einen anderen Grad ist derselbe entweder mehr, oder weniger, oder gleich. Wenn der Grad nach dem, was er an sich und in Beziehung auf einen andern zugleich ist, bestimmt wird, so kann die Bestimmung von doppelter Art sein, je nachdem entweder der Grad an sich bestimmt wird durch den Grad in Beziehung auf einen andern, oder umgekehrt dieser durch jenen.

Erstens: Wenn der Grad an sich bestimmt wird durch einen andern. Dann ist a) das Ganze entweder mehr, als ein Anderes, so daß sich dieses zu jenem wie ein Theil verhält, — das Ganze ist also auch ein Ganzes für etwas Anderes, — oder das Ganze ist weniger als ein Anderes, so daß jenes von diesem ein Theil ist, oder das Ganze ist einem anderen gleich. b) Der Theil ist entweder ein Ganzes für ein Anderes, oder auch noch ein Theil von etwas Anderem, oder mit einem Anderen gleich.

Zweitens: Wenn der Grad in Beziehung auf einen anderen bestimmt wird durch den Grad an sich. Dann ist

a) das Mehr

aa) als Ganzes: d. h. mehr als alles Andere, das Meiste;

bb) als Theil: viel; denn das Viele enthält das Mehrfache als Theil in sich, d. h. aus mehr und mehr u. s. w. wird viel;

b) Das Weniger,

aa) als Ganzes: das **Wenigste**;

bb) als Theil: **wenig**.

c) Aus dem Gleichen wird, wenn man

aa) das Meiste und Wenigste zusammen nimmt, die **Mitte**;

bb) wenn man das Viel und Wenig zusammen nimmt, so läßt sich beides zusammen wieder nehmen

aaa) als Ganzes, wo es **Alles** ist. Alles, d. h. im Ganzen so viel oder so wenig, als eben vorhanden oder wovon eben die Rede ist;

bbb) seinen Theilen nach. In diesem Falle entsteht durch fortgesetzte Bestimmung der Theile des Viel oder Wenig das **Zählen**; wo dasselbe mit Einem Theile oder Eins anfängt, wenn man vom Wenigen zum Vielen aufwärts zählt, oder damit endet, wenn man vom Vielen zum Wenigen abwärts zählt. Die einmalige oder jedesmalige Bestimmung oder Angabe der Theile des Viel und Wenig heißt eine **Zahl**.

Etwas mehr über die Zahlenverhältnisse ist vom Verfasser angemerkt worden in der Schrift: Philosophie oder Grundriß eines dynamischen Lehrgebäudes derselben. Berlin 1818. §. 7.

B. Die Verhältnisse des Grades und der Richtung in ihrer Verschiedenheit, aber auch zugleich in ihrer Verbindung mit etwas oder in ihrer Beziehung auf etwas, und zwar mit nothwendiger Bestimmtheit.

Es giebt nur dreierlei, womit die Verhältnisse können in Uebereinstimmung oder Verbindung gesetzt

und nach diesem Setzen mit Nothwendigkeit bestimmt werden, nämlich: die Denkkraft, sie selbst unter sich, und Kraftverhältnisse überhaupt.

A. Die Verhältnisse in ihrer Beziehung auf die Denkkraft.

Sollen die Verhältnisse bestimmt werden bloß in ihrer Beziehung zur Denkkraft, abgesehen von ihrer Beziehung zu sich unter einander und von ihrer Beziehung zu Kraftinbegriffen überhaupt, so kann eine solche Bestimmung nur gehn auf das bloße Vermögen der Denkkraft, gewisse Verhältnisse zu denken, indem jene beiden andern Beziehungen den Inhalt des Denkens betreffen. Nun finden in Ansehung des bloßen Vermögens der Denkkraft, gewisse Verhältnisse zu denken, folgende Fälle statt:

Erstens: die Denkkraft denkt ein gewisses Verhältniß entweder als bloß von ihrem Vermögen, nur von ihrer Denkthätigkeit gewirkt, oder sie denkt dasselbe als auch gewirkt von einer anderen Kraftthätigkeit. Im ersteren Falle ist das Verhältniß für die Denkkraft ein bloß gedachtes; im anderen Falle ist dasselbe für sie ein wirkliches.

Zweitens: beides, sowol das bloß gedachte, als auch das wirkliche Verhältniß, kann zu dem Vermögen der Denkkraft sich verhalten entweder als bloßer Theil, oder zugleich auch als Ganzes. Der erstere Fall sagt so viel, als: ein gewisses Verhältniß befindet sich innerhalb des Denkvermögens, ist also ein möglicher Theil desselben oder läßt sich denken, mit Einem Worte: es ist möglich. Der andere Fall sagt so viel, als: ein gewisses Verhältniß kann nicht bloß gedacht werden, sondern enthält zugleich das Ganze

des Denkvermögens oder alles, was die Denkkraft in Beziehung auf dasselbe zu denken vermag, sie kann nichts weiteres oder anderes in Ansehung desselben denken, sie muß es also so denken, wie sie es denkt; ihr Denken ist in Beziehung auf dieses Verhältniß ein nothwendiges. Die Möglichkeit und die Nothwendigkeit beziehen sich zwar nur auf das Vermögen der Denkkraft, ein Verhältniß zu denken, aber deshalb doch nicht auf bloß gedachte Verhältnisse, sondern auch auf wirkliche, obgleich auf diese nur in so weit und in der Art, als sie die Denkkraft zu denken, und zwar dieselben als wirklich seiend oder werdend zu denken vermag. Weil aber die Verhältniß-Bestimmungen in der Philosophie hauptsächlich durch das Denken geschehn, so findet auch in derselben die Beziehung der Verhältnisse auf das Denkvermögen überall und jederzeit statt.

B. Die Verhältnisse in ihrer Beziehung auf sich unter einander, jedoch als bloße Verhältnisse, wobei die Bestimmung der einen Verhältnißart geschieht durch die andere. Hier sind im Allgemeinen folgende vier Fälle möglich. Es wird nämlich bestimmt erstens: der Grad durch den Grad; zweitens: die Richtung durch den Grad; drittens: die Richtung durch die Richtung; viertens: der Grad durch die Richtung.

Die erste Bestimmungsart, nämlich des Grades durch einen anderen Grad, giebt, wenn dieselbe mit Nothwendigkeit geschieht, die Wissenschaft der Arithmetik.

Die zweite Bestimmungsart, nämlich die Bestimmung der Richtung durch den Grad, giebt, wenn dieselbe mit Nothwendigkeit geschieht, die Wissenschaft

der Geometrie und der auf Raum- und Zeit-Verhältnisse angewandten Arithmetik. Beide Bestimmungsarten zusammen erzeugen also, mit Nothwendigkeit stattfindend, überhaupt die Wissenschaft der Mathematik.

Die dritte Bestimmungsart, nämlich der Richtung durch die Richtung, kann in zweifacher Weise stattfinden; es kann bestimmt werden die Extension durch die Intension, oder die Intension durch die Extension; jenes giebt den Raum und dessen Verschiedenheiten, dieses giebt die Zeit und deren Unterscheidungen.

a) Vom Raume. Der Raum ist ein bloßer Verhältniß-Inbegriff, der zwar auf Kraft-Inbegriffe angewendet werden kann, aber doch nicht diese selbst und als solche bezeichnet. Dem Raume liegt ursprünglich Extension zum Grunde, d. h. er wird ursprünglich durch extensive Richtung erzeugt und als an sich in extensiver Richtung bestehend gedacht; doch gehört zu diesem Verhältniß-Inbegriffe auch zugleich noch das Hinzudenken der Intension. Denn das Denken der bloßen Extension würde nur ein bloßes Mannigfaltige oder ein bloßes Theilweise neben und außer einander geben; aber durch das Hinzudenken der Intension erhält dieses Mannigfaltige Einheit, das Theilweise Zusammenhang, und wird dadurch zu einem bloß extensiven Ganzen, welches eben Raum genannt wird. Dieses bloß extensive Ganze kann als unbestimmbar groß, oder als unbestimmbar klein gedacht werden, je nachdem man die Extension als möglichst groß, oder als möglichst klein denkt. Das Denken des Raumes in letzterer Art giebt den Punkt. Bestimmbar und bestimmt wird der Raum, und zwar in Beziehung

auf

auf einen anderen Raum, dem Grade nach, aber bloß an sich der Richtung nach, indem die Extension bestimmt wird durch die Intension, d. h. nach dem Zusammenhange, welcher zur Extension hinzu gedacht wird. Sonach ist eine Linie eine Extension mit bloß einfacher Intension, d. h. die Extension hat bloß nach Einer Richtung Zusammenhang, oder bildet einen Raum nur nach Einer Richtung; denn da die Bestimmung hierbei der Richtung nach geschieht, so besteht auch das Einfache hier eben in der Einfachheit oder Einerleiheit der Richtung. Die Fläche ist eine Extension mit mehrfacher und einfacher Intension zugleich, d. h. eine Extension, welche zwar nach mehren Richtungen Zusammenhang hat, aber zugleich so, daß diese mehren Richtungen unter sich oder in Beziehung auf einander nur nach Einer Richtung hin Zusammenhang haben. Ein kubischer Raum ist eine Extension, welche nach allen möglichen Richtungen und in jeder möglichen Beziehung derselben auf einander Zusammenhang hat. Ist eine Linie in Beziehung auf ihren Anfang bloße Extension, hat sie demnach gar keine Intension oder Hinneigung zu demselben, so ist sie eine gerade; hat sie aber als Extension vom Anfange zugleich mehr oder weniger Intension in Beziehung auf denselben, so ist sie eine krumme. Daß die gerade Linie die kürzeste ist zwischen zwei Punkten, folgt nothwendig aus dem, was sie der vorigen Angabe nach an sich ist. Denn als gerade Linie ist sie in jedem ihrer Theile zugleich und in gleichem Grade sowol Extension in Beziehung auf ihren Anfangspunkt, als auch Intension in Beziehung auf ihren Endpunkt. Als krumme hingegen ist sie in ihren Theilen mehr

oder weniger, aber doch stets in gewissem Grade vom Endpunkte abweichend, also in Beziehung auf denselben extensiv, — sich von demselben entfernend; — soll sie aber doch zu dem Endpunkte hingehn oder in Beziehung auf denselben bloß intensiv werden, so bedarf sie mehrer Theile dem Grade nach, um die vorangegangene Extension durch Intension wieder aufzuheben oder die Gleichmäßigkeit zwischen beiden Richtungen wieder herzustellen, sie muß also mehr Gradtheile enthalten, oder länger sein, als die gerade. Hierbei wird vielleicht folgende Bemerkung nicht undienlich sein. Die Mathematik bestimmt die Gradverhältnisse, aber kann dies mit Nothwendigkeit nur thun vermittelst anderer schon vorher bestimmter Gradverhältnisse, weil der Grad oder die Größe an und bloß durch sich selbst keine nothwendige Bestimmtheit enthält. Die Metaphysik bestimmt die Richtungsverhältnisse, wie weiterhin gezeigt werden wird, und weil diese mit Nothwendigkeit an und durch sich selbst bestimmt werden können, so giebt dieselbe mit Nothwendigkeit eine Bestimmung dessen, was ein gewisses Richtungsverhältniß bloß an sich ist, ohne nöthig zu haben, bei dieser Bestimmung auf etwas anderes Beziehung zu nehmen und ihre Bestimmung bloß nach dieser Beziehung einzurichten. Dieses findet nun auch Anwendung auf die Geometrie, weil bei derselben Richtungsverhältnisse zum Grunde liegen. Die vorhin gegebene Bestimmung der geraden Linie liefert davon schon ein Beispiel; ein anderes mag die Bestimmung der Kreislinie geben. Nach mathematischer Bestimmungsweise ist diese eine Linie, welche in allen ihren Theilen vom Mittelpunkte gleich weit entfernt ist, aber diese Bestimmung geschieht in

Beziehung auf etwas, das zur Kreislinie selbst und an sich nicht gehört, nämlich nach einem außerhalb derselben befindlichen Punkte. Die metaphysische Bestimmung der Kreislinie aber ist eine andere, nämlich die, daß dieselbe eine solche Linie sei, bei welcher von ihrem Anfangspunkte an Extension und Intension sowol im Ganzen, wo beide Richtungen mit einander wechseln, als auch in jedem ihrer Theile, wo beide Richtungen zugleich stattfinden, sich gleich sind. Der ehrwürdige Kant, der, wenn er die Richtungsverhältnisse als solche erkannt und beachtet hätte, überhaupt anders philosophirt haben würde, sagt in seiner Kritik der reinen Vernunft (vierte Auflage Seite 744): „Man gebe einem Philosophen den Begriff eines Triangels und lasse ihn nach seiner Art ausfindig machen, wie sich wol die Summe seiner Winkel zum rechten verhalten möge. — Nun mag er diesem Begriffe nachdenken, so lange er will, er wird nichts neues herausbringen u. s. w." Kant will sagen: der Philosoph werde aus dem Begriffe vom Triangel nicht herausbringen, daß die Summe seiner Winkel zweien rechten gleich sei; denn nur der Geometer vermöge dies vermittelst der Konstrukzion. Aber ist der Begriff des Philosophen vom Triangel ein eigentlich philosophischer, d. h. metaphysischer, und kein bloß gewöhnlich mathematischer, so wird derselbe dieses Kunststück wol vollbringen. Er kann z. B. sagen: eine gerade Linie sei gegeben; zu dieser denke ich mir eine andere gerade, die zu jener und deren Richtung in dem Verhältnisse der bloßen Extension steht, d. h. gerade oder bloß von ihr abwärts geht; soll nun zwischen diesen beiden Extensionen wieder Intension eintreten, so ist dies möglich durch

eine dritte gerade Linie, welche von jeder der beiden vorigen einen Theil zu dem ihrigen macht oder hat, und eben dadurch beide vereinigt; hierdurch entsteht ein Triangel, in welchem die sämmtlichen Winkel, d. h. die Abweichungs- oder Annäherungs-Grade der drei Richtungen unter einander zusammen zwei rechte betragen müssen. Denn die bloße Extension oder Abweichung der zweiten Linie von der ersten giebt eigentlich das, was man den rechten Winkel nennt; da nun die Intension oder Annäherung der beiden Linien vermittelst der dritten genau im Ganzen nur so viel betragen kann, als die Extension betrug, so können die durch die dritte Linie gebildeten Winkel zusammen nur eben so viel, also nur Einen rechten betragen. Daß diese Uebereinstimmung zwischen den Graden der Extension und der Intension jedoch nicht bloß bei rechtwinkligen Triangeln stattfinde, sondern bei allen, von welcher Art sie auch sein mögen, erhellet daraus, daß die Linien eines Triangels überhaupt in jedem Falle theilweise extensiv, theilweise intensiv in Beziehung auf einander sind; durch die Extension sind sie drei verschiedene Linien, durch die Intension sind sie mit einander verbunden. In so fern sie aber zusammen Ein Ganzes, einen Triangel bilden, müssen Geschiedenheit und Verbindung, oder Extension und Intension einander gleich sein. Es ist jedoch diese kurze Auseinandersetzung nur mitgetheilt worden, um denen, welche einer philosophischen Bearbeitung der Geometrie weiter nachdenken wollen, einen kleinen Fingerzeig zu geben.

b) Von der Zeit. Die Zeit ist an sich genommen auch ein bloßer Verhältniß-Inbegriff, dem die Intension zum Grunde liegt; da jedoch die Intension

dem Grade nach eine bloße Einheit, und der Richtung nach ein bloßes Zusammenhalten bezeichnet, so muß zu derselben die Extension hinzu gedacht werden, um mit der Einheit auch Mehrheit, uud mit dem Zusammenhalten Ausdehnung zu verbinden, welche Ausdehnung jedoch, da das eigentliche Grundverhältniß immer die bloße Intension ist, nur ein Nacheinander, und nicht ein Nebeneinander erzeugen kann. Denn die Extension bestimmt hierbei nur die Dauer oder das Fortwähren der Intension. Die Zeit ist also ein bloß intensives Mehrfache, welches dann durch weitere oder nähere Bestimmung zu einem Ganzen gemacht und als Zeitraum bezeichnet wird. Man stellt sich die Zeit unter dem Bilde der Linie vor, welches geschieht durch Umwandelung des Grundverhältnisses in das Nebenverhältniß und des letzteren in das erstere; denn bei der Linie, als Rauminbegriff, ist die Extension das Grundverhältniß, die Intension das Nebenverhältniß; kehrt man daher bei der Zeit, um sie als äußerlich sich darzustellen, die Verhältnisse um, so erscheint sie als Linie. So wie der Raum an sich genauer oder seinen Theilen nach bestimmt wird durch die zur Extension hinzugedachte Intension, ebenso wird die Zeit ihren Theilen an sich nach bestimmt durch die zu ihr als Intension hinzugedachte Extension. Diese kann zur Intension sich verhalten als Ganzes, oder als Ganzes und Theil, oder als bloßer Theil. Das erste Verhältniß der Extension zur Intension bestimmt die Zeit als vergangen; denn so wie die Intension den Grund des Bestehens enthält, so enthält die Extension den Grund des Vergehens oder führt zum Vergehen. Verhält sich also die Extension zur Intension als Ganzes, so heißt dies in dieser Beziehung

so viel, als: die Intension wird gedacht, genommen als gänzlich vergangen, das dem Zeitverhältnisse zum Grunde Liegende hat aufgehört und so mit die Zeit selbst. Um das zweite Verhältniß deutlich zu machen, wird es nöthig sein, erst das dritte zu erwägen. Nach diesem Verhältnisse verhält sich im Begriffe der Zeit die Extension zur Intension oder, wie man auch sagen kann, die Extension der Intension, als bloßer Theil, also gar nicht als Ganzes; folglich enthält dieses Zeitverhältniß auch gar nichts vergangenes, denn jeder, auch der kleinste Theil einer schon stattgefundenen Extension, könnte auch als ein Ganzes für sich genommen und folglich als ein Vergangenes der Intension betrachtet werden. Das Verhältniß der Extension zur Intension, als bloßer Theil heißt demnach so viel, als die Zeit beginnt nur, fängt bloß an; es bezeichnet also dieses Verhältniß die bloß beginnende oder zukünftige Zeit. Das zweite Zeitverhältniß, wobei die Extension zur Intension sich als Ganzes und Theil zugleich verhält, bezeichnet, wie sich aus dem vorhergehenden von selbst ergiebt, eine Zeit, welche zwar vergeht, aber zugleich auch wieder beginnt, und dies ist eben das eigentliche Merkmal der gegenwärtigen Zeit. Wird der Zeitbegriff auf Kraftinbegriffe oder auf das Wirkliche angewandt, so bedeutet die Vergangenheit ein Sein, oder eine Wirksamkeit, die ganz vollendet ist; die Zukunft einer Wirksamkeit, die bloß erst wird oder anfängt; die Gegenwart eine Wirksamkeit, die zwar vollendet ist, aber nur gewissen Theilen nach, jedoch nicht ganz, also noch anderen Theilen nach wird und folglich noch fortwährend ist.

Kant hat Raum und Zeit die Formen der Sinn-

lichkeit genannt; Formen sind sie allerdings als Bestimmungen und Inbegriffe bloßer Richtungsverhältnisse; aber es sind Verhältnisse, die nicht etwa nur vermittelst der Sinnlichkeit wahrgenommen werden, sondern auch bei Allem, was als wirklich in irgend einer Art gedacht wird und gedacht werden kann, weil keine Wirksamkeit ohne Richtungsverhältnisse zu denken ist; und als bloße Richtungsverhältnisse oder reine Formen können Raum und Zeit bloß an sich gar nicht durch die Sinnlichkeit wahrgenommen, sondern nur gedacht oder durch das Denken erzeugt werden, weil die Sinnlichkeit nie bloße Verhältnisse, sondern immer Verhältnisse mit Kraft verbunden wahrnimmt. Daß aber Raum und Zeit gewisse Verhältnisse bezeichnen, wird nach dem hier Mitgetheilten hoffentlich nicht mehr bezweifelt werden.

Die vierte der weiter vorher angegebenen Bestimmungsarten ist die, wo der Grad bestimmt wird durch die Richtung. Diese Bestimmungsart ist zuvörderst dreifach nach der dreifachen Verschiedenheit der Richtung. Diese ist entweder die extensive, durch welche der Grad in Theile verwandelt und in Theilen dargestellt wird, sie führt also mit dem Grade in Verbindung zu Theilen; oder die intensive, durch welche der Grad ein Ganzes wird; oder extensive und intensive zusammen, durch welche Richtungsweise ein Gradinbegriff in Theilen, aber zugleich vermittelst des hinzugedachten Zusammenhanges der Theile auch als Ganzes gedacht und bestimmt wird. Denn das Denken des Grades vermittelst der bloßen Extension giebt bloße Theile; das Denken des Grades vermittelst der bloßen Intension giebt ein bloßes Ganze; das Denken des

Grades vermittelst der Extension und Intension zusammen giebt einen Verhältniß-Inbegriff, der Theile hat, die zugleich ein Ganzes ausmachen, so daß eine Verschiedenheit der Theile wahrzunehmen ist, aber zugleich auch eine Einheit derselben durch ihre Verbindung zu einem Ganzen.

Diese dritte Verhältnißart kann wieder von zweifacher Art sein, nämlich: das Verhältniß des Theilseins und des Ganzseins ist ein bloß intensives, oder es ist zugleich mit Extension verbunden. Der erstere Fall heißt so viel, als: es werden Theile und Ganzes in Einer Richtung der Denkthätigkeit zusammen gefaßt, ohne das gegenseitige Verhältniß der Theile zum Ganzen, oder des Ganzen zu den Theilen zu unterscheiden, also ohne jedes von dem andern getrennt zu denken und so besonders zu erwägen. Der andere Fall hingegen heißt so viel, als: es werden die Theile und das Ganze auseinander gehalten oder als von einander getrennt, verschieden gedacht, jedoch zugleich in gegenseitiger Beziehung auf und zu einander. Der erstere Fall enthält das, was man das Vorstellen nennt; der andere das, was man das eigentliche oder diskursive Denken zu nennen pflegt. Was hier Theile genannt wird, pflegt man in den bisherigen Lehrbüchern der Logik Merkmale zu nennen.

Der so eben angegebene andere Fall kann aber auch wieder von dreifacher Art sein, nämlich: es kann die Richtung des Denkens gehen entweder vom Ganzen zu den Theilen, oder von den Theilen zum Ganzen, oder es kann diese doppelte Richtungsweise als mit einander verbunden stattfinden. Die erste Richtungsweise des Denkens giebt das Urtheil, denn beim

Urtheilen geht die Richtung des Denkens vom Ganzen zu den Theilen. Die zweite Richtungsweise giebt den **Begriff**, denn bei diesem und dessen Erzeugung geht die Richtung des Denkens von den Theilen zum Ganzen. Die dritte Richtungsweise des Denkens giebt den **Schluß**, denn beim Schließen geht die Richtung des Denkens erst vom Ganzen zu den Theilen und dann wieder von den Theilen zum Ganzen.

C. Die Verhältnisse in Beziehung auf Kraftinbegriffe überhaupt.

Die Kraftinbegriffe können von der Denkkraft erwogen werden, entweder als bloß von ihr gedachte, oder als durch die Erfahrung ihr gegebene; eben das gilt von den Verhältnissen der Kraftinbegriffe, denn die Denkkraft denkt hierbei die Verhältnisse als von den Kraftinbegriffen erzeugt. Da die Denkkraft nur die Verhältnisse der Kraft bestimmen kann und will, um einzusehen, was ein gewisser Kraftinbegriff den von ihm gewirkten oder erzeugten Verhältnissen nach sei, so kann sie bei den bloß von ihr gedachten Kraftinbegriffen nur bestimmen, was dieselben entweder der Richtung, oder was sie dem Grade nach seien. Jede Art der Bestimmung muß jedoch, wenn sie philosophisch wissenschaftlich sein soll, mit Nothwendigkeit geschehn, weil jede philosophische Bestimmung nur so viel und nur in so fern Werth hat für die eigentliche Wissenschaft, als sie mit Nothwendigkeit geschieht. Indessen kann die Denkkraft ihre Bestimmungen in dieser Art auch mit Nothwendigkeit geben, weil die Verhältnisse der Richtung und des Grades sich mit Nothwendigkeit bestimmen lassen. Und wenn diese Bestimmung in systematischer Vollständigkeit auch nicht so gleich, oder

nicht diesem oder jenem einzelnen Denker gelingt, so ist doch nicht zu zweifeln, daß sie der fortgesetzten Denkthätigkeit der Menschheit immer mehr und mehr gelingen werde; wenigstens ist auch die gegenwärtig lebende Menschheit in ihrem Denkvermögen oder in ihrer Denkfertigkeit noch zu weit zurück, um schon bestimmen zu können, wie weit es die nachlebenden Menschen in ihrem Denken und dadurch in der Philosophie noch bringen werden. Daß man freilich seit Kant meinte, nothwendige Grenzen annehmen zu müssen, über welche hinaus das Philosophiren nicht mit Nothwendigkeit und Sicherheit gehen könne, kam bloß daher, weil man gerade dasjenige, was für die philosophische Bestimmung die Hauptsache ist, nämlich die Richtung und deren Verschiedenheiten nicht kannte, oder doch nicht beachtete. Vermittelst der Richtung lassen sich auch die philosophischen Begriffe a priori eben sowol und genau konstruiren, als die mathematischen derselben Art; und die Konstrukzion von jenen ist nicht etwa nur eine diskursive, sondern kann auch, wie die Konstrukzion von diesen, eine intuitive sein, weil die Richtung eben so, wie der Grad als ein Etwas an sich, oder als ein Verhältnißinbegriff an sich betrachtet, gedacht werden kann, und nicht als ein bloßes Zwischenverhältniß, das nur die gegenseitigen Beziehungen mehrer Kraft- oder Verhältniß-Inbegriffe unter einander enthält und angiebt. Ja die Bestimmbarkeit der Richtungsverhältnisse hat in Hinsicht auf die damit zu verbindende Nothwendigkeit sogar noch einen Vorzug vor der Bestimmbarkeit der Gradverhältnisse, wie weiterhin gezeigt werden wird.

Wenn die Denkkraft die Kraftverhältnisse als solche

bestimmt, die von ihr bloß gedacht werden, und wenn diese Bestimmung im systematischen Zusammenhange und mit möglichster Vollständigkeit geschieht, so entsteht dadurch entweder die Wissenschaft der Metaphysik, oder die Wissenschaft der Mathematik, je nachdem, was den Inhalt der Metaphysik ausmacht, die Kraftverhältnisse nach den ihnen angehörigen Richtungen, oder, was die Mathematik enthält, nach ihren Graden mit Nothwendigkeit bestimmt werden.

Wenn die Denkkraft die Kraftverhältnisse als solche bestimmt, die ihr durch die Erfahrung, äußere oder innere, gegeben sind, und wenn diese Bestimmung so viel als möglich in systematischer Vollständigkeit und auch mit Nothwendigkeit geschieht, so entsteht dadurch die Wissenschaft der Logik. Jede dieser drei philosophischen Wissenschaften hat einen elementarischen Theil, worin entweder in Beziehung auf ihren materialen Inhalt die Art und Weise ihres Bestimmens im Allgemeinen, oder in Beziehung auf ihren formalen Inhalt, d. h. in Beziehung auf die von ihr zu gewährende Nothwendigkeit, die Art und Weise angegeben wird, wie sie zu der von ihr zu gewährenden Nothwendigkeit gelangt.

Noch ist darüber, wie man bisher insbesondere die Metaphysik und die Logik von einander unterschieden und was man einer jeden von diesen beiden Wissenschaften als Inhalt angewiesen hat, Folgendes zu bemerken. Man hat die Metaphysik Erkenntnißlehre, und die Logik Denklehre genannt. Diese Benennungs- und Unterscheidungs-Weise kann nach den Grundsätzen und dem Entwickelungsgange des hier mitzutheilenden Systems nicht für richtig gehalten werden. Erkennen

heißt, wie gewöhnlich angenommen wird und auch anzunehmen ist, einen Begriff oder eine Vorstellung, beide als etwas bloß Gedachtes, auf einen durch die Erfahrung gegebenen Gegenstand oder Kraftinbegriff anwenden und die Uebereinstimmung in den Verhältnissen sowol jenes bloß Gedachten, als auch dieses Gegebenen wahrnehmen und einsehn. Die Methaphysik hat es aber mit etwas Gegebenem als solchem nicht zu thun, sondern nur mit dem bloß Gedachten. Dies erhellet aus folgenden Gründen.

Erstens bestimmt die Metaphysik die Kraftverhältnisse nur nach dem, was sie der Richtung nach sind, also nur von oder nach Einer Seite, indem die Bestimmung der anderen Seite, nämlich der des Grades, der Mathematik obliegt. Die wirklichen oder durch Erfahrung gegebenen Kraftinbegriffe aber werden immer nach beiden Seiten zugleich und ungetrennt gegeben. Daher können bei einer bloß einseitigen Bestimmung der Kraftverhältnisse diese nur als gedacht genommen werden, obgleich diese Bestimmung auf gegebene Kraftverhältnisse, wenn sie schon gehörig und vollständig durch das metaphysische Denken entwickelt und gewonnen worden ist, Anwendung leidet. Es ist mit der Metaphysik in Ansehung der Richtungsverhältnisse, wie mit der Mathematik in Ansehung der Gradverhältnisse; jene bildet Begriffe von Kraftinbegriffen in Hinsicht auf deren Richtung, diese bildet Begriffe von denselben in Hinsicht auf deren Grad; aber bei Bildung ihrer Begriffe darf weder die Metaphysik, noch die Mathematik auf gegebene Kraftverhältnisse als gegebene oder weil und wie sie gegeben sind, Bezug nehmen, sondern jede muß die Kraftverhältnisse durch blo-

ßes reines Denken oder a priori bestimmen, wenn diese Bestimmung mit Nothwendigkeit geschehen soll.

Zweitens kann die Denkkraft bloß durch sich allein sich nicht davon überzeugen, ob ein Verhältniß nicht bloß von ihr, sondern auch von einem Kraftinbegriffe außer ihr erzeugt werde oder worden sei, ob es also Kraftinbegriffe außer ihr gebe; sie kann dies nur durch die Erfahrung. Erfahrung im rein philosophischen Sinne ist eine von der Denkkraft wahrgenommene, aber von ihr nicht erzeugte Veränderung ihres Verhältnißzustandes. Daß eine Veränderung ihres Verhältnißzustandes von ihr selbst nicht erzeugt sei, erkennt die Denkkraft mit Bestimmtheit daran, daß eine solche entweder nicht die Wirkung ihrer Richtung, oder nicht die Wirkung ihres Grades, oder nicht die Wirkung von beiden zugleich ist. Im ersten Falle hat sie die Veränderung nicht gewünscht, im zweiten ist ihr Kraftgrad zur ursprünglichen Erzeugung derselben nicht hinreichend oder sie hat dieselbe nicht gekonnt; im dritten ist ihr eigener Wille nicht vorhanden gewesen und nicht hinreichend, die Veränderung vollständig zu erzeugen oder sich derselben gänzlich zu erwehren. In dem Grade nun, in welchem diese Fälle für die Denkkraft stattfinden und von ihr anerkannt werden, muß sie eben durch diese Anerkennung auch die Ueberzeugung in und durch sich selbst haben, daß es andere Kraftinbegriffe außer ihr gebe, weil jedes Verhältniß, also auch die in der Denkkraft oder für dieselbe stattgefundene Verhältniß-Veränderung nur durch Kraftinbegriffe zu bewirken ist. Die Möglichkeit übrigens, daß Kräfte, von welcher Art ihre wesentlichen Verhältnisse an sich auch sein mögen, doch unter dazu geeigneten Umstän-

den oder Verhältnissen auf einander wirken und dadurch gegenseitig in einander Verhältnisse erzeugen können, hat so wenig etwas Widersprechendes, daß im Gegentheil die Nichtannahme dieser möglichen Einwirkung auf einen Widerspruch in dem Begriffe von einer Kraft und deren möglichen Wirksamkeit führen würde. Denn jede Kraft muß an sich betrachtet, d. h. als frei wirkend, wenigstens die extensive Richtung haben, obgleich es nicht nothwendig ist, daß sie die intensive habe; hat sie jedoch diese, so kann sie auch jene haben, wie dies weiterhin entwickelt werden wird. Aber die extensive ist eben nur erforderlich dazu, daß eine Kraft auf eine andere wirke. Die Erklärung des Wie dieser Einwirkung kann unter manchen besonderen Verhältnissen freilich Schwierigkeiten haben. Nur ist wol zu merken, daß die Denkkraft zur völligen Ueberzeugung davon, daß von den vorher angegebenen drei Fällen einer oder mehre oder alle für sie stattfinden, niemals durch die Denkkraft eines Anderen bloß als solche, d. h. niemals durch bloße Denkgründe oder Denkbeweise mit Nothwendigkeit gebracht werden kann; daß folglich jede Denkkraft nur sich selbst durch sich selbst davon mit Nothwendigkeit überzeugen könne, ob und daß es Erfahrung für sie gebe, nebst dem, was aus der Annahme der Erfahrung folgt. Denn die Denkkraft bloß als solche kann nur Verhältnisse erzeugen und mittheilen; zur Erfahrung gehört aber außerdem und zugleich das Mittheilen und theilweise Empfangen von Kraft, so daß also bei derselben ein Kraftinbegriff einem andern, sei es unmittelbar oder mittelbar nicht bloß Verhältnisse, sondern auch Kraft selbst in gewissem Grade mittheilt, und der die Erfahrung Bekommende und

für dieselbe Empfängliche solche mitgetheilt erhält. Wie diese mitgetheilte Kraft in der, welche dieselbe empfängt, praktisch wirke, ist eine nicht hieher gehörige Frage. Die Denkkraft beachtet freilich diese ihr mitgetheilte Kraft bloß als solche selten und wenig oder gar nicht, sondern nur die vermöge derselben ihr mitgetheilten Verhältnisse, und schließt erst aus dem Nichterzeugtsein dieser Verhältnisse durch sie selbst auf das Vorhandensein einer anderen Kraft; aber ohne die Mittheilung von Kraft hätten ihr auch keine Verhältnisse derselben mitgetheilt werden können, weil niemals und in keinem Falle ein Verhältniß ohne Kraft sein und entstehen kann. Aus der Erfahrung kann die Denkkraft zunächst zweierlei lernen: nämlich, daß es Kraftinbegriffe außer ihr giebt, und sodann, daß auch gewisse einzelne, von ihr dem Begriffe nach erzeugte Kraftverhältnisse in der Wirklichkeit vorhanden sind. Letzteres erlangt dieselbe, wenn sie streng und genau verfahren will, auf die Art, daß sie ermißt, was und wie ein Kraftinbegriff ihrem Begriffe von demselben a priori nach, d. h. dem gemäß, was er bloß an sich ist, in Beziehung auf andere Kraftinbegriffe sein und wirken könne; daß sie ferner diese a priori bestimmte mögliche Wirksamkeit mit der durch die Erfahrung gegebenen vergleicht und aus der Uebereinstimmung jener möglichen und dieser wirklichen schließt, daß der von ihr begriffene Gegenstand auch ein wirklicher sei, d. h. daß sie denselben erkennt. Jeder Erkennung eines Gegenstandes liegen gewisse Kenntnisse von demselben zum Grunde, und die Erkennung besteht eben in der wahrgenommenen Uebereinstimmung jener Kenntnisse mit dem, was die Erfahrung von demselben giebt. Die Erkenntniß

kann eine Erfahrungs-Erkenntniß, oder eine philosophische Erkenntniß sein; bei jener sind die der Erkenntniß zum Grunde liegenden Kenntnisse, deren Totalität man den Begriff vom Gegenstande nennt, selbst auch nur aus der Erfahrung geschöpft und abstrahirt, bei dieser ist der Begriff vom Gegenstande bloß durch die Denkkraft nach ihren für das Denken nothwendigen Gesetzen entwickelt und erzeugt. Die Erfahrungs-Begriffe können bloß als solche für die Denkkraft keine vollständige, nothwendige Giltigkeit haben, wie weiterhin noch genauer gezeigt werden wird; daher war es ein ungehöriges Verfahren in der Philosophie, nach nothwendigen Erkenntnissen zu streben, ohne daß man nothwendige Begriffe hatte; da doch die Erkenntniß eigentlich nur so viel enthält und bestätigt, daß ein für die Denkkraft als bloßer Begriff vorhandener Gegenstand auch mit dem Begriffe übereinstimmend in der Wirklichkeit vorhanden sei. Was aber der Gegenstand eigentlich oder an sich nothwendig sei, kann nicht die Erkenntniß, sondern nur der Begriff von demselben lehren. Wenn Kant und seine Anhänger meinen, daß eine Erkenntniß von den Dingen, oder richtiger, von den wirklichen Gegenständen an sich nicht möglich sei, so haben sie allerdings Recht, weil schon die Möglichkeit des Erkennens voraussetzt, daß der Gegenstand, welcher erkannt wird, in Beziehung auf einen anderen, nämlich den erkennenden, sich befinde und nach dieser Beziehung genommen werde, folglich eben nicht bloß an sich. Aber begreifen läßt sich ein Gegenstand oder Kraftinbegriff wol nach dem, was er bloß an sich ist, und bei der philosophischen Erkenntniß kömmt es nicht darauf an, daß ein Gegenstand an sich erkannt

kannt werde, sondern, daß er nach dem, was er an sich, abgesehen von der Erfahrung und von dessen Erscheinung in derselben, ist, begriffen werde oder begriffen worden sei, um nach diesem Begriffe vom Gegenstande a priori beim Erkennen desselben mit Nothwendigkeit bestimmen zu können, was derselbe an sich sei und nur sein könne. Da nun die Metaphysik es nicht einmal objektiv wissenschaftlich, d. h. allgemein giltig beweisen oder durch bloße Denkgründe darthun kann, daß es Erfahrung und Erfahrungsgegenstände gebe, so kann sie auch keine Erkenntnißlehre sein, weil die Erkenntniß nothwendig Erfahrung voraussetzt. Nimmt man auch schlechthin und in der gewissen Ueberzeugung, daß kein geistig gesunder und besonnener Denker die Erfahrung ableugnen werde, an, daß es Erfahrung gebe, so ist doch schon diese Annahme keine rein wissenschaftliche oder aus allgemein nothwendigen Denkgründen hergeleitete; aber sie hilft auch der eigentlichen, strengen Wissenschaft zu nichts, weil in der angenommenen Nothwendigkeit der Erfahrung überhaupt doch noch nicht die Nothwendigkeit der einzelnen oder besonderen durch die Erfahrung gegebenen Verhältnisse mitenthalten ist. Denn wenn auch kein geistig Gesunder die Erfahrung ableugnen kann und wird, so ist doch in und bei der Bestimmung der durch die Erfahrung gegebenen Verhältnisse der Irrthum allzuleicht und gewöhnlich, als daß sich darauf eine Wissenschaft, wie die Metaphysik eigentlich sein soll, gründen ließe; und dies um so weniger, da die Erfahrung in Ansehung der wichtigsten Verhältnisse, die es für den Menschen giebt, und deren Bestimmung die Metaphysik also vornehmlich zu geben hat, nämlich der geistigen,

nur etwas sehr unvollständiges liefert. Es ist hierbei mit der Metaphysik wieder eben so, wie mit der Mathematik; diese entwickelt ihre Grad- oder Größen-Verhältnisse ohne danach zu fragen, ob die Kraftinbegriffe, an denen dergleichen Verhältnisse sich möglicher Weise befinden, wirklich vorhanden oder durch die Erfahrung gegeben sind; und es ist nur ein Mangel in der gehörigen Entwickelung der reinen Mathematik, wenn sie auf Anschauung, d. h. Erfahrung gewisse Lehrsätze gründet, wie etwa in der reinen Geometrie bei der Lehre von der Deckung der Dreiecke. Eben so entwickelt die Metaphysik die an den Kraftinbegriffen möglichen Richtungsverhältnisse und bestimmt jene nach diesen, ohne als reine Methaphysik nach dem wirklichen Vorhandensein dieser Kraftinbegriffe zu fragen. Aber freilich wird und muß auch die reine Metaphysik, so lange sie in ihren Entwickelungen noch nicht weit genug vorgeschritten ist, — und mit diesem Vorschreiten kann und wird es auch wol nur langsam gehn, — die Erfahrung befragen, und dasjenige, was die Denkkraft als in derselben gewiß seiend annehmen darf, bei ihren Entwickelungen benutzen. So wie es reine und angewandte Mathematik giebt, eben so giebt es auch reine und angewandte Metaphysik; aber die Anwendung von beiden, d. h. die Beziehung ihrer aus bloßen Denkgründen entwickelten Lehrsätze auf wirklich gegebene Kraftinbegriffe oder Erfahrungs-Gegenstände geschieht in jedem Falle vermittelst der Logik, weil eben die Logik die wissenschaftliche Thätigkeit der Denkkraft in Anwendung ihrer Begriffe auf wirklich gegebene Gegenstände bezeichnet. Bei der Mathematik ist dieses Eintreten oder Vermitteln von Seiten der Logik weni-

ger bemerkbar, als bei der Metaphysik, weil jene sich schon als reine Wissenschaft gewisser Zeichen als Stellvertreter — zum Theil wenigstens — von Kraftinbegriffen, nämlich der Zahlzeichen und Linien bedient. Die Anwendung der rein metaphysischen Begriffe auf Erfahrungs-Gegenstände geschieht aber eigentlich vermittelst eines Schlusses, und zwar eines logischen Schlusses, indem zuvörderst aus der Uebereinstimmung der theilweisen Einwirkung eines Erfahrungs-Gegenstandes auf die Denkkraft — und diese Einwirkung ist stets und in jedem Falle nur eine theilweise, — mit den zu einem gewissen Begriffe gehörigen Theilen auf die Uebereinstimmung des Gegenstandes als Ganzen mit dem Begriffe geschlossen wird; weiter kann sodann aus dieser Uebereinstimmung des Gegenstandes im Ganzen mit dem Begriffe auch auf andere zum Gegenstande gehörende Theile geschlossen werden, welche nicht durch Erfahrung von demselben gegeben werden oder gegeben worden sind, aber zum Begriffe, mit dem der Gegenstand übereinstimmt, gehören. Ein logischer Schluß ist nämlich ein solcher, vermittelst dessen reine, bloße Begriffe auf Gegenstände der Erfahrung angewendet werden; denn es giebt auch mathematische und metaphysische Schlüsse, welche es bloß mit der Vervollständigung der zu ihnen gehörigen Begriffe zu thun haben vermittelst einer weiteren Analyse der für diese Begriffe schon als bestimmt angenommenen Theile.

Vielen von mir gewiß hochgeachteten noch lebenden Philosophen wird es zwar wahrscheinlich unangenehm sein, aber meiner philosophischen Ansicht gemäß muß ich es doch sagen, daß man bisher meistentheils das Geschäfft und den Inhalt der Logik unrichtig be-

urtheilt und dargestellt habe. Man hat ihr die Entwickelung und Bestimmung des reinen Denkens zum Inhalte angewiesen und sie demnach eine bloß formale Wissenschaft genannt; der Metaphysik hingegen wies man das Materiale des Wissens an und hielt diese für eine Erkenntnißlehre. Aber das eigentlich reine Denken, in wiefern es ursprünglich aus der Kritik des Denkvermögens und den daraus hervorgehenden überhaupt möglichen Verhältnißbestimmungen der Denkkraft bloß als solcher sich entwickeln läßt, gehört nicht der Logik an, sondern einem anderen Theile der Philosophie, nämlich der Fundamental-Philosophie oder philosophischen Grundlehre, wie auch von einigen Philosophen in neuerer Zeit schon anerkannt und demnach eine solche Grundlehre aufgestellt oder doch versucht worden ist. Das Denken, womit die Logik sich eigentlich immer beschäfftigt hat und auch nur beschäfftigen konnte, war kein reines, bloß aus der Denkkraft und deren Vermögen an sich hervorgehendes, sondern ein auf Bestimmung solcher Verhältnisse gehendes, die ursprünglich durch Erfahrung gegeben waren. Diese Erfahrungsverhältnisse suchte man durch Reflexion und Abstrakzion so viel als möglich so wol zu verallgemeinern, als auch das Nothwendige in denselben, so weit es nach seinem Ursprunge und durch solche Mittel zu erlangen und zu bestimmen war, zu bestimmen. Nie ist die Logik bloß als solche über die Erfahrung und über das aus derselben vermittelst des Reflektirens, Abstrahirens und Kombinirens zu erlangende Allgemeine und Nothwendige hinaus gekommen; und die Philosophie befand sich auch immer noch auf einem doch einigermaßen sicheren Boden und blieb in einem

erkennbaren Gleise, wenn sie sich nur von der Logik leiten ließ; gab sie aber der Dialektik sich hin, welche ihr Denkgeschäfft nicht mehr auf wirkliche Erfahrung, sondern nur oder doch hauptsächlich auf anfangs willkührlich angenommene Wort- oder Rede-Sätze und sogenannte Ideen gründet und mit solchen treibt, dann waren es philosophische Luftgebilde und Blendwerke, was sie erzeugte. Das Denken über die durch Erfahrung gegebenen Verhältnisse und das Bestimmen des in denselben aufzufindenden Allgemeinen und Nothwendigen vermittelst der vorhin angegebenen Denkmittel oder Denkthätigkeiten nannte man die eigentliche Logik, die man deshalb für eine bloß formale Wissenschaft hielt. Das durch diese Art des Denkens Herausgebrachte, nämlich die Begriffe, welche jedoch nicht reine Begriffe, sondern Erfahrungsbegriffe waren, wendete man dann wieder an, um aus und nach denselben die sinnlichen und auch wol die übersinnlichen Gegenstände zu erkennen. Dieses Erkennen war aber nur ein logisches und kein metaphisches, weil eben die Begriffe, aus und nach denen man erkannte, nicht durch Metaphysik, sondern nur durch Logik entstanden waren. Die Logik aber ist es, vermittelst welcher das Erkennen stattfindet, auch wenn die Begriffe, nach denen erkannt wird, metaphysische sind, weil in ihr das Denken sich auf Kraftverhältnisse bezieht, die durch Erfahrung gegeben sind; daher ist die Logik in sofern immer Erkenntnißlehre, als sie das nothwendige Mittel für die Denkkraft ist, Begriffe, seien es Erfahrungsbegriffe, oder solche, die aus reinem, der Denkkraft an sich nothwendigem Denken gebildet sind, auf wirkliche Gegenstände anzuwenden oder zu beziehen.

Man hat sich in der Logik viel Mühe gegeben, die in Ansehung der Erfahrungsverhältnisse möglichen Denkthätigkeiten als allgemein nothwendige Gesetze des Denkens aufzufinden und anzugeben, besonders in Beziehung auf die möglichen Arten oder allgemeinen Formen der Urtheile. Am meisten und besten ist dies dem Scharfsinne Kants eben in der letzteren Beziehung oder in Auffindung und Angabe der so genannten Kategorien gelungen. Doch wird erst eine Deduktion der Urtheilsformen aus den reinen Denkgesetzen oder aus der der Denkkraft an sich nur überhaupt möglichen Denkweise zeigen, ob die Kategorien-Tafel Kants vollständig und richtig sei. Es müssen nämlich die zu unterscheidenden Verhältnisse beim Urtheilen aus und nach der im Anfange dieser Schrift angegebenen allgemeinen Verhältnißverschiedenheit des Grades, der Richtung und beider zusammen sich unterscheiden und bestimmen lassen.

Da beim Urtheilen die Thätigkeit der Denkkraft vom Ganzen zu den Theilen geht, die Denkkraft also dabei die Theile nach dem Ganzen und aus demselben bestimmt, so daß sie das Ganze oder auch Theile zum Ganzen nicht erst noch sucht, wie bei dem Begriffe, sondern schon hat und nach dem Ganzen die Theile und deren Verhältniß zum Ganzen angiebt, so kann das Ganze genommen werden entweder bloß an sich, oder in Beziehung auf ein anderes Ganze.

Erster Fall, wo das Ganze genommen wird bloß an sich, und zwar Erstens bloß als Ganzes. In diesem Falle und in dieser Art wird es genommen 1) dem Grade nach, und zwar a) dem Grade an sich nach eben als Ganzes; b) dem Grade in Bezie-

hung auf einen anderen Grad nach als mehr, weniger oder gleich; c) dem Grade an sich und in Beziehung auf einen anderen zugleich nach als einfaches, mehrfaches, allfaches. 2) Der bloßen Richtung nach kann das Ganze verschiedenartig genommen werden, wie sich weiterhin bei der Metaphysik zeigen wird, nämlich als ein geistiges, materielles u. s. w. 3) Dem Grade und der Richtung zugleich nach. Hierbei ist aber überhaupt Folgendes zu erwägen: es kann ein Gegenstand genommen und beurtheilt werden seinen bloßen Verhältnissen nach, oder auch zugleich seiner Kraft und deren Thätigkeit nach. Das Erstere findet statt, wenn er dem bloßen Grade oder der bloßen Richtung nach genommen wird; das Letztere, wenn er nach Grad und Richtung zugleich und zusammen genommen wird, weil die Kraft immer nach Grad und Richtung zugleich wirkt und wirken muß; wird daher der bloße Grad, oder die bloße Richtung in Erwägung gezogen, so kann diese Art der Erwägung nur die bloßen Verhältnisse betreffen. Im Deutschen wird die Bestimmung der bloßen Verhältnisse in den dazu überhaupt geeigneten Fällen am gewöhnlichsten durch die Zeitwörter Sein und Werden angedeutet. So ist es z. B. nicht einerlei, wenn man sagt: das Thier ist sehend, und das Thier sieht. Im ersteren Falle wird bloß ein gewisses Verhältniß und das Stattfinden eines Verhältnisses angedeutet, im anderen Falle aber eine gewisse Kraftthätigkeit. Diese Unterscheidung ist besonders beim Urtheilen und dessen möglicher Verschiedenheit von Wichtigkeit, denn es geht daraus hervor, was das Ist als so genannte Kopel eigentlich für eine Bedeutung habe.

Zweitens können die Theile bestimmt werden, und zwar entweder bloß nach ihrem Verhältnisse zum Ganzen, oder zugleich nach ihrem Verhältnisse unter sich. Nach ihrem Verhältnisse bloß zum Ganzen können die Theile bestimmt werden dem Grade an sich nach, als bloße Theile, oder als Theile, die zugleich Ganze an sich sind. Dem Grade in Beziehung auf einen anderen Grad nach als mehr, weniger oder gleich; dem Grade an sich und in Beziehung auf einen andern zugleich nach als einfache, mehrfache, allfache. Sodann der Richtung nach als in Beziehung auf das Ganze intensiv, demselben angehörig, oder extensiv, demselben nicht angehörig, außerhalb des Ganzen befindlich, oder als intensiv und extensiv zugleich, dem Ganzen in gewissen Theilen angehörig und in gewissen Theilen nicht angehörig. Werden die Theile nach ihrem Verhältnisse zum Ganzen und unter sich oder zu einander zugleich der Richtung nach bestimmt, so ist in dieser Beziehung vornehmlich diejenige Urtheilsform zu bemerken, nach welcher bestimmt wird, daß Theile unter sich oder zusammen nicht stimmen, nicht intensiv zu einander sind, sondern extensiv, aber doch, obgleich nur jeder Theil für sich, stimmen zu dem Ganzen; denn diese Urtheilsform giebt die sogenannten disjunktiven Urtheile. Dem Grade und der Richtung zugleich nach werden auch die Theile als der Kraft nach wirkend und wirksam bezeichnet, in welchem Falle die Art der Wirksamkeit unmittelbar durch die Zeitwörter angedeutet wird, z. B. der Mensch arbeitet, ruht, u. s. w. Zweiter Fall, wo das Ganze zugleich in Beziehung auf ein anderes Ganze genommen wird. Hierbei können die Verhältnißbe-

stimmungen auch wieder nach Grad, nach Richtung und nach beiden zugleich, meistentheils in der schon vorher bemerkten Weise verschieden sein. Die Bestimmung nach Grad und Richtung zugleich giebt in dieser Beziehung die Urtheile durch aktive oder passive Zeitwörter.

Außer diesen beiden erwähnten Fällen im Urtheilen ist aber noch ein dritter Fall möglich und sogar sehr beachtenswerth, nämlich die Verhältnißweise, in welcher die Denkkraft sich entweder das Ganze, — auch die Ganzen, — oder die Theile und deren gegenseitige Bestimmung so wol in Beziehung zum Ganzen, als auch unter sich, zu sich selbst denkt. Die Denkkraft kann sich die Ganzen, oder die Theile, oder auch deren gegenseitige Beziehung als möglich, als wirklich, und als nothwendig denken. Die Wirklichkeit aber kann von ihr in zweifacher Art gedacht werden, nämlich als eine bloß gedachte, d. h. in Gedanken bloß gesetzte, angenommene, oder als eine durch Erfahrung, wenigstens in gewisser Weise gegebene. Eine bloß gedachte oder in Gedanken angenommene Wirklichkeit giebt die sogenannten hypothetischen Urtheile, wo die Hypothesis gewöhnlich durch wenn bezeichnet wird, aber auch durch eine andere Redeform bezeichnet werden kann. Doch ist zu bemerken, daß viele Urtheile für hypothetische Urtheile genommen und in Lehrbüchern der Logik als solche angegeben werden, die eigentlich nicht bloße Urtheile, sondern abgekürzte Schlüsse sind. Dies findet statt in allen Fällen, wo aus den Theilen eines Ganzen gewisse andere Theile hergeleitet, gefolgert und als zum Ganzen gehörig oder nicht gehörig, oder als theilweise beides zugleich gesetzt wer-

den, aus dem Grunde, weil sie eben Theile von Theilen des Ganzen sind und folglich dadurch zum Ganzen mit gehören; nur wird gewöhnlich dabei der Grund oder Beweis, daß solche Theile auch Theile von den vorangegangenen Theilen sind, nicht angeführt, welches jedoch geschehen müßte, wenn der Satz vollständig sein sollte, in welchem Falle derselbe dann aber auch einen vollständigen Schluß enthalten würde. Eben so ist es, wenn einem Ganzen theilweise Verhältnisse oder Beschaffenheiten, oder Wirkungen als hervorgehend aus den theilweisen Verhältnissen oder Wirkungen eines anderen Ganzen, beigelegt werden; überhaupt also, wo das Verhältniß der Folge zum Grunde angegeben wird. Das entscheidende Merkmal, daß solche Sätze nicht bloße Urtheile, sondern zugleich Schlüsse sind, liegt darin, daß vermittelst derselben einem Ganzen gewisse Theile in einem gegebenen Falle beigelegt werden, die vorher in dessen gegebener Wirklichkeit, oder in dem Begriffe von demselben noch nicht, oder doch nicht bestimmt enthalten waren, so daß etwas als zu dem Begriffe oder der Vorstellung hinzukommendes gedacht wird, das vorher noch nicht darin gedacht wurde. Das Urtheil aber geht immer nur von dem aus, oder enthält immer nur das, was im Ganzen, der Erfahrung oder dem Begriffe nach, schon wirklich und bestimmt enthalten ist. Jene Beilegung geschieht nun eben durch einen Schluß, zu dem erst ein analytischer Denkakt von einfacher oder mehrfacher Art — d. h. Ein Urtheil oder mehre Urtheile — gehört, woraus eben der synthetische oder hinzufügende durch Folgerung hervorgeht. Z. B. Wenn der Weg von A nach B ein gerader ist, — hypothetisches Urtheil, —

so ist er auch der kürzeste. Hier wird dem Ganzen, dem Wege, eine theilweise Beschaffenheit beigelegt, die vorher als zu demselben gehörig noch nicht gedacht wurde, weil es sonst heißen würde: dieser Weg ist ein gerader und der kürzeste, die aber als zu ihm gehörig gedacht wird, weil sie sich als Theil von einem Theile des Ganzen verhält; nur ist der Beweis für dieses letzte Verhältniß nicht angegeben, welches aber in Fällen, wo es nöthig scheint, auch geschieht durch Hinzufügung von Sätzen, die sich gewöhnlich mit weil oder denn anfangen. Uebrigens muß es hier nun der Kürze halber Andern überlassen bleiben, zu bestimmen, ob nach der jetzt gegebenen Entwickelung der Kategorien die Kantische Angabe derselben vollständig und richtig sei. Doch muß ich hier eines noch lebenden Philosophen Erwähnung thun, dem ich wegen seiner Rezension über wenigstens Eine meiner früheren Schriften viel Dank schuldig bin, den ich aber nur deshalb anführe, weil ich ihn auch als Philosophen sehr hochachte, indem derselbe als solcher so wol schätzbare eigenthümliche Ansichten hat, als auch der Deutlichkeit sich möglichst befleißigt, welche in der Philosophie besonders erforderlich ist und nie zu weit gehen kann, aber nur durch genaue Bestimmung der Verhältnisse zu erreichen ist, weshalb in der Philosophie auch nur dann die Mißverständnisse in dem Grade aufhören können, als darin statt bloßer Worte die eigentlichen Verhältnisse genau angegeben werden, wie dies z. B. in der Mathematik geschieht. Wer freilich, wie es wol in neuerer Zeit geschehen ist, auf die Deutlichkeit mit Vornehmthun als auf etwas Gemeines herabsieht, beweiset dadurch nur, daß es ihm an

dem, was zu einem Philosophen gehört, noch sehr fehle. — Herr Krug entwickelt in seiner Logik von 1806 die Denkgesetze für die These, Antithese und Synthese aus dem Satze der Identität mit vieler Kunst. Derselbe war, indem er alles Denken auf diese drei Formen zurückführte, der Auffassung der Richtungsverhältnisse sehr nahe und würde, wenn ihm der Einfluß dieser Verhältnisse auf das Denken völlig klar geworden wäre, sich nicht bloß die Entwickelung der aufgestellten Denkgesetze haben erleichtern, sondern dieselben auch noch richtiger unterscheiden können. Denn genauer genommen ist der Grundsatz der These ein doppelter, indem man das Bestimmende in demselben entweder aus der Beschaffenheit des Grades, oder aus der Richtung herleiten kann. Dem Grade nach lautet derselbe: setze einen Theil d. h. ein Verhältniß, das als Theil genommen wird, nur oder stets in Beziehung auf das Ganze, wovon er Theil ist, und nicht als bloßen Theil schlechthin, weil ein Theil, bloß als solcher oder nur an sich ohne Beziehung auf ein Ganzes nicht gedacht werden kann. Denn nur ein Ganzes kann bloß für sich sein und deshalb auch nur ein solches als bloß für sich seiend genommen und gedacht werden. Wird daher irgend ein Theil bloß für sich genommen, so wird derselbe eben dadurch auch als Ganzes genommen. Da sich nun in Ansehung bloßer Verhältnisse das Ganze zum Theile, dem Grade und der Richtung zugleich nach betrachtet, auch als Grund zur Folge verhält, — bei wirklichen Kraftverhältnissen giebt diese Betrachtungsweise das Verhältniß der Ursache zur Wirkung, — so heißt die These dem Grade und der Richtung zugleich nach bestimmt mit

den Worten der Logiker so viel als: setze nichts ohne Grund. Der Richtung nach aber lautet der Grundsatz der These: setze als Theil von einem Ganzen nur das, was zum Ganzen intensiv ist oder zu demselben stimmt. Der Grundsatz der Antithese lautet: setze nichts als Theil von einem Ganzen, was zu demselben bloß extensiv sich verhält oder nur als außer demselben gedacht werden kann und also zu demselben nicht stimmt. Der Grundsatz der Synthese lautet nach Beschaffenheit der Synthese selbst verschieden; denn Theile können als Ganze an sich von der Beschaffenheit sein, daß sie zwar unter sich oder bloß zu einander als Ganze nicht stimmen, aber doch in einem anderen Ganzen theilweise d. h. in einigen Theilen dieses Ganzen jenes, in anderen dieses, zusammen als Theile stattfinden können. Sie können aber auch von der Beschaffenheit sein, daß sie gar nicht als Theile eines anderen Ganzen zusammen stimmen, obgleich jedes für sich mit diesem Ganzen stimmt. Demnach lautet der Grundsatz der Synthese entweder so: setze Theile, die nur in theilweiser Beziehung gemeinschaftlich zu einem Ganzen stimmen, auch nur in dieser Beziehung als gemeinschaftlich; oder so: setze Theile, die als solche gar nicht zusammen stimmen, obgleich jeder für sich zu demselben Ganzen stimmt, auch nur als getrennt von einander als Theile dieses Ganzen. Die Angabe hierbei, daß solche Theile doch als getrennt und jeder für sich zum Ganzen stimme, ist der Genauigkeit wegen nöthig; denn ohne diese Hinzufügung wäre der Satz: unter entgegengesetzten Bestimmungen eines Dinges — Verhältnißinbegriffes — darfst du nur Eine setzen, unvollständig, weil es Verhältnisse geben kann,

wobei man unter entgegengesetzten Bestimmungen gar keine von diesen setzen darf, z. B. ein Punkt ist entweder krumm oder gerade.

Anmerkung. Das bis hieher Mitgetheilte würde, wenn es die gehörige Ausführlichkeit hätte, denjenigen Theil der Philosophie enthalten, welchen man die Fundamental-Philosophie oder philosophische Grundlehre nennen kann. Einen solchen Theil der Philosophie muß es geben, damit dieselbe zuvörderst über ihr Verfahren, so wol seinem Ursprunge, als auch seiner nothwendigen Allgemeinheit nach sich rechtfertige. Diese Grundlehre enthält demnach die ursprünglichen und ganz allgemeinen Bestimmungen beim Philosophiren, in so fern diese Bestimmungen als bloße Theile der Denkkraft in ihrem gesammten Denkvermögen, also als das für die Denkkraft überhaupt nur Mögliche in Ansehung ihrer Verhältnißbestimmung genommen und dargelegt werden. Die anderen philosophischen Disciplinen, nämlich die Mathematik, die Metaphysik und die Logik betrachten dann die Verhältnisse zugleich in Beziehung auf die Kraftinbegriffe, von denen dieselben gewirkt werden und zu denen sie sich folglich als Theile verhalten, also nicht als bloße Theile der Denkkraft und nur in Beziehung auf diese. Die Mathematik entwickelt die an den Kraftinbegriffen möglichen Verhältnisse dem Grade nach; die Metaphysik entwickelt die an den Kraftinbegriffen möglichen Verhältnisse der Richtung nach; die Logik entwickelt die an den Kraftinbegriffen möglichen Verhältnisse dem Grade und der Richtung zugleich und zusammen nach; deshalb entwickelt diese letzte ihre Verhältnisse aber auch von oder nach und aus wirklich gegebenen Kraftinbe-

griffen, so weit nämlich die Kraftinbegriffe und deren Verhältnisse gegeben oder durch Erfahrung mitgetheilt erhalten werden können, weil die Kraftinbegriffe in ihrer Wirklichkeit und durch die Erfahrung immer nach Grad und Richtung zugleich und zusammen wirken. Die Mathematik und Metaphysik können daher ihre den Kraftinbegriffen beizulegenden Verhältnißbestimmungen nicht aus der Erfahrung als solcher entwickeln, sondern nur aus der Grundlehre oder aus dem bloßen Denkvermögen der Denkkraft, weil die Erfahrung die an den Kraftinbegriffen zu bestimmenden Verhältnisse des Grades und der Richtung gar nicht oder doch nicht immer in solcher Reinheit und Vollständigkeit giebt, als diese Wissenschaften dieselben zu bestimmen haben. Deshalb sind diese beiden philosophischen Wissenschaften nebst ihren beiderseitigen Unterabtheilungen oder den zu ihnen gehörenden Spezial-Wissenschaften auch philosophische Wissenschaften a priori, dahingegen die Logik nur eine philosophische Wissenschaft a posteriori ist. Die Bestimmung, ob eine Wissenschaft, und das Denken, durch welches sie erzeugt wird, philosophisch sei, hängt von einer zweifachen Bedingung ab. Erstens davon, daß das Denken ein nothwendiges sei; da nun aber die Nothwendigkeit eine unmittelbare, unvermittelte oder eine vermittelte sein kann, so theilt sich das philosophische Denken in ein solches im weiteren und im engeren Sinne. Das Mittel, durch welches bei der vermittelten Nothwendigkeit dieselbe erlangt wird, sind die drei überhaupt möglichen Richtungen der Denkkraft, nämlich die intensive oder attendirende, zum Gegenstande des Denkens hingerichtete, die extensive oder reflektirende, welche den Gegenstand nach sei-

nen möglichen Theilen erwägt, und die intensive und extensive zugleich oder abstrahirende, welche aus den Theilen das Ganze, Gemeinsame heraushebt durch Ausscheidung des Besonderen, oder die Theile als Ganze an sich von einander scheidet. Die Richtungsthätigkeit der Denkkraft kann dabei gehen entweder auf ihre eigene ihr mögliche Thätigkeit überhaupt, d. h. auf ihr eigenes gesammtes Denkvermögen, oder auf andere von der Erfahrung gegebene Gegenstände. Diese Richtungsthätigkeit der Denkkraft, um durch dieselbe zur Nothwendigkeit im Denken zu gelangen, ist nun die zweite Bedingung zum philosophischen Denken; und eine Wissenschaft, die auf eine solche vermittelte Nothwendigkeit sich gründet und deren Gedankenfolge in systematischer Ordnung fortgeht, ist eine philosophische Wissenschaft im engeren Sinne; da hingegen, wenn eine auf unvermittelte Nothwendigkeit sich gründende Wissenschaft auch zur Philosophie gerechnet wird, diese dann im weiteren Sinne genommen wird. Dies letztere ist bei der Mathematik der Fall, die, weil sie sich auf unvermittelte Nothwendigkeit gründet, der Philosophie nur, wenn diese im weiteren Sinne genommen wird, als angehörig betrachtet wird. Aus dem Bisherigen wird ferner erhellen, daß es unrichtig sei, wenn man alles Denken für ein logisches und demnach die Logik für die Denklehre überhaupt und schlechthin hält. Von dem bloß willkührlichen Denken z. B. vermittelst der Phantasie kann hierbei zwar überall keine Rede sein; aber auch das sich auf Nothwendigkeit gründende, zu welchem Grade dieselbe auch gebracht sei, ist nicht immer und bloß ein logisches. Es ist nämlich in dieser Beziehung, d. h. in Beziehung auf Nothwendigkeit,

ein dreifaches Denken möglich: ein unvermitteltes, ein rein oder durch die bloße Denkkraft in Ansehung ihrer selbst vermitteltes, und ein gemischt oder durch die Denkkraft in Verbindung mit Erfahrung vermitteltes. Das Denken der ersten Art ist das mathematische, das der zweiten ist das rein philosophische, das der dritten ist das logische. Das logische Denken geht von den Theilen zum Ganzen oder vom Besonderen zum Allgemeinen; denn die Erfahrung liefert nur Theilweises und Einzelnes, aus dem die Denkkraft, so gut sie kann, das Ganze oder Allgemeine sich bildet. Das rein philosophische Denken geht vom Ganzen oder Allgemeinen zu dem Theilweisen und Besonderen. Das mathematische Denken geht vom Besonderen zum Besonderen, welches letztere im gegebenen Falle und für denselben aber auch zugleich das Allgemeine ist. Da das mathematische Denken sich nur auf die Bestimmung der Grad- oder Größen-Verhältnisse bezieht, und zwar in der Art, daß der Grad in Beziehung auf einen anderen bestimmt wird, und weil bei dieser Bestimmungsweise nur das Mehr, das Weniger und das Gleiche in Betracht kömmt, so besteht auch das Geschäfft der Mathematik nur in der Bestimmung von Graden in ihrem Mehrsein, oder Wenigersein, oder Gleichsein in Beziehung auf andere Grade, deren ursprüngliche Bestimmtheit eine bloß willkührliche sein kann. Diejenigen haben daher das Eigenthümliche der Mathematik nicht richtig erkannt, welche meinen, daß dieselbe ursprünglich auf etwas Unerweislichem beruhe, und daß namentlich die ganze Geometrie wegfalle, wenn ihr nicht der Raum gegeben oder das Dasein desselben zugegeben werde. Die Geometrie aber braucht den Raum

gar nicht als daseiend zu nehmen oder dessen Dasein zu beweisen, sondern sie nimmt ihn als etwas bloß Gedachtes oder für das Denken mögliches. Dasjenige, worin ihr Geschäfft als Wissenschaft dabei besteht, ist nur die nothwendige Bestimmung der Gradverhältnisse des Raumes, welches Geschäfft die Mathematik aber auch in Beziehung auf bloße Kraftgrade, oder auch in Beziehung auf Richtungsgrade anderer Art zu üben vermag. Wenn vorher gesagt wurde, daß das rein philosophische Denken vom Ganzen oder Allgemeinen ausgehe zum Theilweisen und Besonderen hin, so ist darüber noch Folgendes zu bemerken. Es haben schon Einige in der neueren Zeit die Behauptung aufzustellen versucht: die Philosophie müsse von Einem Ganzen, nämlich Einem obersten Grundsatze ausgehen, und aus diesem alles Uebrige als Theilweises von jenem Ganzen herleiten. Andere haben dieser Behauptung widersprochen und gemeint, es müsse solcher Ganze oder ersten Grundsätze mehre geben. Beide Parteien haben aber in diesem Streite Recht und Unrecht, je nachdem man es nimmt. Gewiß ist es zuvörderst, daß die Philosophie als reine Philosophie oder als das Streben nach einem durchaus nothwendigen Wissen und als Wissenschaft des Nothwendigen bloß aus der Denkthätigkeit des philosophirenden Subjekts hervorgehn muß und nicht aus äußerer Erfahrung, weil diese kein nothwendiges Wissen in Hinsicht auf die Verhältniß-Beschaffenheit der Gegenstände zu geben vermag, sondern nur in Ansehung ihres Daseins; sie nöthigt zu der Einsicht, daß Gegenstände dasind, aber giebt keine nothwendige Ueberzeugung von dem, was sie und wie sie sind. Die

Nothwendigkeit der letzteren Art kann also der menschliche Geist, wenn sie überhaupt für ihn erreichbar ist, nur aus seiner eigenen Thätigkeit, und zwar der theoretischen oder Denkthätigkeit schöpfen. Damit ist weder gesagt, daß es keine äußerlichen Gegenstände gebe, noch daß das durch die Erfahrung von ihnen Gegebene beim Philosophiren ohne Nutzen sei. Es ist wol anzunehmen, daß die so genannten Idealisten ihren Idealismus eigentlich nur in dem Sinne genommen haben, daß die Philosophie als Wissenschaft des Nothwendigen bloß Erzeugniß der Denkthätigkeit sei, weil kaum anzunehmen ist, daß irgend ein denkender Mensch das Vorhandensein von Gegenständen außer ihm bezweifeln oder gar leugnen könne. Hiernach nun ist das philosophirende Subjekt selber das Ganze, aus dem die Philosophie desselben als Theilweises von ihm hervorgehn muß. Aber das Subjekt muß, um zu philosophiren oder durch Denken sich die Einsicht des überhaupt Nothwendigen zu verschaffen, sich in sich selbst durch das Denken ein Objektives erzeugen als dasjenige, worauf seine Denkthätigkeit gerichtet ist; und wenn man von einem Ganzen spricht, von dem die Philosophie ausgehen müsse, so meint man damit nicht das philosophirende Subjekt, sondern eben das Objektive; für dieses nämlich wird ein Ganzes verlangt, d. h. man fordert hinsichts des Objektiven ein Erstes, von dem man anfangen müsse und aus dem man zugleich alles andere Objektive als Einzelnes oder Theilweises herleiten könne; daher nennt man dieses Erste und Ganze für das daraus folgende Theilweise ein Princip. Doch darf das philosophirende Subjekt dieses Princip nur aus sich selbst nehmen und nicht aus

äußerer Erfahrung; darum nannte man die Philosophie auch längst schon doctrina de principiis cognoscendi *rationalibus*. Nun kann man aber Ein Princip annehmen oder mehre, doch muß man im ersteren Falle zugeben, daß das Eine Princip nothwendig wenigstens von zweifacher Art sei; denn was das philosophirende Subjekt sich zum Objekt überhaupt nur machen kann, ist Kraft und das Verhältniß derselben. Beides also wäre zusammen das objektive Ganze. Jedoch der Philosophie ist es zunächst und hauptsächlich um die Erlangung nothwendiger Einsicht von der Beschaffenheit der Gegenstände überhaupt und auch insbesondere der Denkobjekte zu thun, und diese Einsicht kann sie nur aus der Kenntniß von den nothwendigen Verhältnissen der Kraft schöpfen, weil die Beschaffenheit der Gegenstände, in so fern diese als Kraftinbegriffe gedacht werden, eben nur die denselben angehörige Verhältnißweise bezeichnet und nur dies bezeichnen kann, weil es außer der Kraft und deren Dasein nichts weiter giebt, das gekannt und gewußt werden kann. Hiernach aber enthält das Verlangen nach einem Ganzen oder einem Principe für die Philosophie noch ein anderes und zwar bestimmteres Ziel, nämlich man will ein Princip oder Ganzes haben für alle theilweise, besondere Verhältniß-Bestimmungen. Nennt man die Kraft als objektives Ganze das reale Princip, und das Verhältniß derselben im Ganzen oder Allgemeinen das ideale, so geht das erwähnte Verlangen auf ein allgemeines Idealprincip oder auf ein Verhältnißganzes für die Ableitung und Bestimmung aller Verhältnisse im Besonderen. Dieses Verhältnißganze ist aber wieder nicht von einfacher, sondern von

doppelter Art, nämlich Richtung und Grad, so daß man eben so wol auch von zwei Principen für die objektive Verhältnißbestimmung sprechen kann. In der Wirklichkeit gehören nun Kraft und ihre Verhältnisse nothwendig zusammen, eben so auch Richtung und Grad; und es können demnach in Ansehung des Wirklichen jene beiden für Eins genommen werden, so wie auch diese beiden in derselben Beziehung. Im bloßen Denken aber, worauf es jedoch in der Philosophie hauptsächlich ankömmt, können Kraft und Verhältniß, so wie Richtung und Grad unterschieden und als getrennt gedacht werden, und müssen es auch, weshalb es eben für die Philosophie wol richtiger ist, von mehren Principen zu sprechen, als von Einem.

Metaphysik.

Da die Metaphysik zu bestimmen hat, was die Kraftinbegriffe, als reine Denkobjekte, der Richtung nach sind und nur sein können, so besteht das Geschäfft der Metaphysik in der Bestimmung dessen, was bei der Kraft und an derselben die Hauptsache ist; denn die Richtung ist in Ansehung des Seins und Wirkens der Kraft das Wichtigste; die Richtung giebt der Kraft oder einem Kraftinbegriffe eigentlich die eigenthümliche Form, mag diese eine begrenzte oder eine unbegrenzte sein. Der Grad enthält nur die Größe oder die Mannigfaltigkeit, in welcher die Richtung stattfindet. Eine Kraft, welche mit einer anderen gleiche Richtungsverhältnisse hat, kann dem Grade nach in Vergleich mit dieser viel schwächer, geringer sein, aber ist mit ihr doch gleich dem Wesen nach, eben wegen der Gleich-

heit ihrer beiderseitigen Richtungsverhältnisse als solcher; ändern sich aber diese an derselben, dann wird sie wesentlich eine andere Kraft, als jene. Die weiteren Untersuchungen und Bestimmungen werden dies deutlicher machen.

Was Kraftinbegriffe der Richtung nach sind, läßt sich bestimmen nach einer zweifachen Beziehung; nämlich: was sie der Richtung nach sind im Allgemeinen, und was sie danach sind im Besonderen.

A. Von dem, was Kraftinbegriffe der Richtung nach sind im Allgemeinen.

Hierbei ist wieder eine doppelte Bestimmung möglich, indem bestimmt werden kann, was Kraftinbegriffe sind im Allgemeinen als Ganze der Richtung nach, d. h. welche Richtungsart den Kraftinbegriffen als Ganzen und im Ganzen möglicherweise nur beizulegen sei, und sodann, was Kraftinbegriffe im Allgemeinen sind und nur sein können ihrer theilweisen Wirksamkeit nach.

A. Von dem, was Kraftinbegriffe der Richtung nach im Allgemeinen sind als Ganze und im Ganzen.

In der Metaphysik denkt sich die Denkkraft die Richtungsverhältnisse nicht bloß als von ihr nur gewirkt, wie dies in der Grundlehre der Fall ist, sondern als zugleich auch von Kraftinbegriffen gewirkt. Denn die Verhältnisse können überhaupt, wie schon vorher bemerkt worden ist, niemals bloß durch sich selbst existiren, sondern bedürfen immer eines wirkenden Etwas, das sie erzeugt und als erzeugte trägt. Dieses Etwas als Wirksames oder Wirkendes in sich und durch sich und eben dadurch als Grund der Verhältnisse, mit denen es wirkt und wirken muß, nennt man Kraft. Demnach ist die Kraft jedesmal die Erzeugerin

und Trägerin der Verhältnisse. Wollte man fragen: was denn wieder der Träger der Kraft sei? so führt diese Frage, so oft und zuversichtlich man sie auch gethan haben mag, und wol noch thut, doch auf einen Widerspruch. Denn das eigentlich und stets Wirkende ist die Kraft; das Gewirkte sind stets die Kraftverhältnisse; nun soll es etwas geben, das weder wirkend, noch gewirkt ist, also weder Kraft noch deren Verhältniß, aber dennoch die Kraft oder das Wirkende trägt, folglich noch wirksamer oder wirkender, als das Wirkende selbst und an sich ist, ohne doch Kraft, d. h. etwas wirkendes zu sein, denn das durch sich und in sich Wirkende nennen wir eben Kraft. Dieser auffallende Widerspruch, dessen sich z. B. die so genannten Atomisten in der Physik noch schuldig machen, kann nur daher rühren, daß diejenigen, welche sich desselben schuldig machen, bloß die Kraftverhältnisse vor Augen haben und beachten; diese von der Kraft selbst nicht unterscheiden, sondern die Kraft und deren Verhältnisse für Eins nehmen, wo es denn freilich möglich ist, nach einem Etwas zu fragen, das die Kraftverhältnisse trage oder halte, obgleich, wenn man die Kraftverhältnisse von dem, wodurch sie gewirkt und gehalten werden, unterscheidet, man sich sogleich antworten wird und muß, daß das letztere nur allein die Kraft selbst sei, und ein Drittes, das unmittelbar die Kraft und mittelbar die Verhältnisse derselben trage, gar nicht denkbar sei. Vortrefflich hat dies schon der sehr unbefangen denkende Platner in seinen philosophischen Aphorismen Th. I. §. 768. dargethan. Und wenn Kant für das Substanzielle noch ein von der Kraft verschiedenes Substratum annimmt, so thut er dies

entweder seiner vorgefaßten Meinung zu Liebe, daß das der Erfahrung, oder wenigstens den Erscheinungen zum Grunde Liegende ein an sich unerklärbares Etwas sei, oder weil auch er die Kraft und deren Verhältniß nicht deutlich unterschied; denn er hat sich übrigens als Schöpfer der dynamischen Physik große Verdienste um die Entwickelung und Aufhellung der Kraftverhältnisse in Beziehung auf das Materielle erworben. Wirken muß die Kraft als solche immer und unaufhörlich, weil sie nie ohne Verhältnisse sein oder als Kraft ohne dieselben gedacht werden kann, die Verhältnisse aber nur als von der Kraft gewirkt zu denken sind. Und wenn schon oben zu Anfange bemerkt wurde, daß keine Kraft bloß als solche neu entstehen könne, indem, wenn von neuen Kräften oder von erschaffenen Kräften überhaupt die Rede sei, dies nur das Entstehen oder Hervorbringen neuer Kraftverhältnisse bedeute, so wird hier hinzugefügt, daß es eben so wenig denkbar sei, daß irgend eine Kraft als solche vergehe, aufhöre, weil dies nur geschehen könnte durch Theilung, diese aber als bis in das Unendliche gehend gedacht werden kann und muß; weshalb auch das sogenannte Vergehen einer Kraft nur eine gewisse Art von Umwandelung ihrer Verhältnisse bedeutet.

Wenn die Denkkraft Verhältnisse in Beziehung auf den Kraftinbegriff denkt, welchem dieselben angehören und von dem sie gewirkt werden, um zu begreifen, so will sie es sich deutlich machen, was Kraftinbegriffe ihren Verhältnissen nach sind, d. h. sie will die Beschaffenheiten derselben einsehen; denn was irgend ein Kraftinbegriff ist oder wie er beschaffen ist, das ist er

eben nur durch die Art und Weise der ihm angehörigen Verhältnisse. Sie kann sich diese Einsicht verschaffen dadurch, daß sie aus den allgemeinen Grundverhältnissen die besonderen Verhältnisse folgerichtig und mit strenger Nothwendigkeit ableitet und auf Kraftinbegriffe anwendet, so weit als ihr diese Ableitung und Anwendung im Besonderen möglich ist; denn dadurch sieht sie ein, was irgend so ein abgeleitetes, besonderes Verhältniß nur sein kann. Die Folgerichtigkeit und Nothwendigkeit in der Ableitung dient der Denkkraft dann zugleich als Kriterium oder Ueberzeugungsgrund für die Wahrheit; d. h. für die Uebereinstimmung des von ihr durch Ableitung erzeugten Verhältnißinbegriffes mit dem, einem außer ihr befindlichen Kraftinbegriffe angehörigen, weil ihr dann eine Verschiedenheit dieser Verhältnisse als solcher zu denken unmöglich ist. Hieraus wird hoffentlich schon eingesehen werden, daß die von Kant aufgestellte und nach ihm oft wiederholte Meinung, die den Erscheinungen zum Grunde liegenden Dinge an sich könnten schlechterdings nicht begriffen werden, unrichtig sei. Denn was kann hier der Ausdruck: Dinge an sich, heißen? Nur zweierlei, entweder die Kraftinbegriffe bloß als solche, oder die Verhältnisse, unter und in welchen die Kraftinbegriffe sind und wirken, und zwar in Beziehung auf sich selbst. Aber das erstere will niemand einsehn oder begreifen, wenn von der Beschaffenheit der Dinge die Rede ist, sondern nur das letztere, nämlich ihre Verhältnisse an sich selbst. Und schon, wenn man sagt: Dinge an sich, denkt man sich die Kraftinbegriffe nach und in einem gewissen Verhältnisse, nämlich in dem Verhältnisse an sich oder in Beziehung bloß auf sich selbst.

Verhältnisse aber können von der Denkkraft erzeugt werden, und die Denkkraft keines einzelnen Menschen vermag jetzt schon zu bestimmen, wie weit es die Denkkraft der Menschheit überhaupt darin bringen werde. Die Kraftinbegriffe außer ihr als solche vermag die Denkkraft freilich nicht zu erzeugen; aber dies hat sie auch nicht nöthig, um dieselben zu begreifen; sie braucht dazu nur die Verhältnisse, nach und mit denen Kraftinbegriffe wirken, zu erzeugen, und zwar mit Folgerichtigkeit und Nothwendigkeit, denn diese Verhältnisse sind es nur, was sie begreifen will, wenn es ihr darum zu thun ist, die Beschaffenheit der Kraftinbegriffe der Wahrheit gemäß einzusehn. Auch wenn jemand die Belehrungen eines Anderen begreifen, einsehen will, ist nur erforderlich, daß er die durch Belehrung ihm mitgetheilten Verhältnisse der erhaltenen Anweisung gemäß in sich nacherzeuge; und je mehr diese nacherzeugten Verhältnisse mit den ihm mitgetheilten übereinstimmen, desto genauer hat der Belehrte den Belehrenden verstanden. Es ist gewiß sehr wichtig und nöthig, daß man es sich zuvörderst recht deutlich mache, was man denn überhaupt eigentlich begreifen könne und wolle, so wie es, um in der Metaphysik sich nicht vergeblich zu bemühn, erforderlich ist, sich vorher davon zu überzeugen, daß man erst nothwendige Begriffe haben müsse, ehe man zu nothwendigen Erkenntnissen gelangen könne. Hat aber die Denkkraft jene und erkennt sie nicht bloß die Existenz von Kraftinbegriffen außer ihr als durch Erfahrung gegeben an, sondern erkennt sie dieselben auch ihrer Beschaffenheit nach, jenen Begriffen gemäß, mit Nothwendigkeit, dann ist es ihr wol möglich, aus der Beschaffenheit, welche

die unmittelbar in der Erfahrung gegebenen Gegenstände so wol dem Begriffe als der Erkenntniß nach haben, sich auch die Existenz derjenigen theoretisch zu beweisen, welche nicht unmittelbar auf die Sinne wirken, also entweder bloß außerhalb der eigenen Erfahrung befindlich sind, oder gar überhaupt nicht Gegenstände der Erfahrung sein können, wie die übersinnlichen. Die Aufstellung reiner nothwendiger Begriffe von den Beschaffenheiten der Kraftinbegriffe vermittelst der Herleitung dieser Beschaffenheiten aus den allgemeinen Grundverhältissen, besonders aus denen der Richtung, ist freilich um so schwieriger, je weiter man dabei ins Einzelne geht, weil die Verhältnisse dabei in den meisten Fällen immer mehr zusammengesetzt und dadurch verwickelter werden, weshalb es der Denkkraft schwer fällt, sich die besonderen Verhältnisse und Fälle rein und klar zu denken. Fehlgriffe und unrichtige Beziehungen sind daher allzuleicht, um anfangs immer vermieden werden zu können; besonders ist dies bei der Entwickelung der materiellen Verhältnisse der Fall, welche an sich schon von mehr zusammengesetzter Art sind, als die geistigen. Die bloß empirischen Physiker sollten daher nicht so schonungslos die etwanigen Fehler der razionellen Physiker beurtheilen, wie dies noch zum öftern geschieht, ohne zu bedenken, daß, wo es auf eigentlich rein wissenschaftliche Erklärungen und Definizionen ankömmt, die bloße Empirie fast gar nichts zuverlässiges zu gewähren vermag, weshalb auch die empirische Physik in ihren Grundbestimmungen nur Hypothesen aufstellt.

Die Kraftinbegriffe sind nun im Ganzen der Richtung nach entweder bloß extensiv wirkend, oder bloß

intensiv, oder extensiv und intensiv zugleich, denn nur in dieser dreifachen Richtungsverschiedenheit können Kraftinbegriffe im Ganzen als wirkend gedacht werden, weil überhaupt nur diese dreifache Richtungsverschiedenheit zu denken möglich ist. Nun entsteht die Frage: was können und müssen die Kraftinbegriffe in jedem dieser Richtungsverhältnisse und vermittelst derselben znnächst oder unmittelbar so wol an sich, als auch in Beziehung auf andere Kraftinbegriffe wirken?

Erstens: der bloß extensive Kraftinbegriff wirkt dieser Richtung nach an sich ein Auseinandergehn seiner selbst, dem Grade an sich nach Theile, nach Richtung und Grad zusammen Ausdehnung seiner selbst. Durch diese Ausdehnung ist bei einem extensiv wirkenden Kraftinbegriffe die Möglichkeit gegeben, auf andere Kraftinbegriffe, in so fern dieselben vorhanden sind und in den Bereich seiner Ausdehnung gelangen, zu wirken. In Beziehung auf diese andere Kraftinbegriffe aber ist die Einwirkung des an sich extensiv wirkenden jedoch intensiv, und daher die intensive Richtung des anderen Kraftinbegriffes, in so fern derselbe eine solche überhaupt schon an sich hat, vermehrend. Je nachdem nun die Intension des anderen Kraftinbegriffes entweder noch ganz gebunden ist, oder schon, in gewissem Grade wenigstens, frei zu werden vermag, wirkt der bloß extensive Kraftinbegriff in dem andern, beim ersten Falle Wärme, beim anderen Falle Licht; denn Wärme ist das in einem Kraftinbegriffe, der intensiv und extensiv zugleich ist, stattfindende wechselweise Uebergewicht zwischen Intension und Extension; Licht aber ist die bloße Extension, welche in einem anderen Kraftinbegriffe zur bloßen Intension geworden

ist, also bloße Intension durch bloße Extension erzeugt. Denn das Sehen oder das Empfangen des Lichts besteht eben darin, daß dem Sehenden etwas — ein Kraftinbegriff — von außen her intensiv wird, so daß es zugleich auch das Aeußere ist, was intensiv geworden ist, oder was den Inhalt des Intensiven ausmacht. Das Aeußere oder Aeußerliche aber entsteht als solches nur durch Extension und ist nur mittheilbar durch diese, folglich kann das im Sehen oder beim Wahrnehmen des Lichts stattfindende Intensive nur erzeugt werden durch Extensives, also seinem Inhalte nach auch nur Extensives, obgleich in unbestimmbar vielfachen Modifikazionen dem Grade nach, enthalten. Die weiteren Bestimmungen über die möglichen Verhältnisse des Lichts, so weit sie bestimmbar sind, gehören in die philosophische Physik.

Zweitens: der bloß intensive Kraftinbegriff wirkt eben dieser Richtung nach in Beziehung auf sich selbst oder an sich ein Zusammen- oder Insich-Gehen seiner selbst; dem Grade an sich nach ein bloßes Ganze an sich, der Richtung und dem Grade nach zugleich ein Zusammenhalten und dadurch ein Beharren seiner Kraft als Ganzen. Im ersten Falle ist also ein solcher Kraftinbegriff intensiv durch sich selbst, nicht von außen her; es ist folglich auch nicht das Aeußere, was ihm intensiv wird, sondern er wird bloß sich selbst intensiv, sieht bloß sich selbst oder erhält Bewußtsein von sich selbst. Das Bewußtsein hat mit dem Lichte das gemein, daß beides ein Erscheinen enthält und daher ein Wissen oder doch ein Wahrnehmen erzeugt; aber die Verschiedenheit von beiden besteht darin, daß dem Bewußtsein das Erscheinen eines Kraftinbegriffes von sich

selbst zum Grunde liegt, vermittelst der bloßen Intension desselben durch sich selbst, weshalb derselbe dadurch ein Wissen von sich selbst erhält; beim Lichte hingegen wird das Erscheinen von außen her bewirkt, so daß nur eben auch das Aeußere oder Andere erscheint und folglich auch nur ein Wissen vom Aeußeren oder Anderen gewährt wird. Das Bewußtsein wird für ein hauptsächliches Merkmal eines geistigen Kraftinbegriffes gehalten, und mit Recht; da jedoch dasselbe nur die Wirkung der bloß intensiven Richtung eines solchen Kraftinbegriffes ist, so ist eben diese bloß intensive Richtung eigentlich das der Geistigkeit zum Grunde Liegende. Ausführlichere Bestimmungen über das zum Geistigen Gehörige und über die Verhältnisse der geistigen Wirksamkeit werden weiterhin mitgetheilt werden.

Drittens: ein Kraftinbegriff, der intensiv und extensiv zugleich ist, so daß Extension und Intension in allen seinen Theilen mit einander verbunden sind, wirkt dieser zweifachen Richtung zugleich nach Ausdehnung und Zusammenhang oder Zusammenhalten zugleich; dem Grade an sich nach Ganzes und Theile zugleich; zusammen also dasjenige, was man Materie nennt, welche als solche weder leuchtet, noch Bewußtsein hat, weil die beiden Richtungen durch ihre Verbindung mit einander sich auch zugleich gegenseitig beschränken und binden, so daß deshalb weder bloße Extension, noch bloße Intension stattfinden kann.

Die Verhältnißverschiedenheit der Materie kann sehr groß sein; hier soll jedoch nur Einiges davon in Erwägung gezogen werden. Zuvörderst ist die Art des Zusammengesetztseins der Materie zu bemerken. Diese kann entweder einfach, oder mehrfach, oder beides zu-

gleich sein. Dieser Unterschied gründet sich aber nicht auf die Verschiedenheit des Kraftgrades oder der Kraftsumme eines materiellen Kraftinbegriffes, sondern nur auf die Verschiedenheit der Richtung und der Gradverschiedenheit der letzteren in demselben. Denn eine einfache Materie kann nicht als eine solche gedacht werden, die nur einen unbestimmbar kleinen Theil von von Materie ausmacht, weil man auf diesem Wege nie zu einem Einfachen kömmt, indem die Theilung der Materie als ins Unendliche gehend oder möglich gedacht werden kann, sondern das Einfache oder Mehrfache der Materie hängt von der Einheit oder Mehrheit ihrer Richtungen und deren Gradverschiedenheit ab. Eine einfache Materie ist demnach eine solche, deren Kraftinhalt überhaupt nur bloß und durchweg die beiden zur Materie erforderlichen Richtungen der Intension und Extension, beide als überall mit einander verbunden, hat, so daß ein solcher materieller Kraftinbegriff nur Ein Ganzes ausmacht, ohne Theile als solche oder als von einander geschieden und verschieden zu enthalten; vielleicht ist die elektrische Materie eine solche bloß einfache. Eine Materie, als einfach und mehrfach zugleich, ist eine solche, wo die Theile, jeder für sich, eine eigene Intension haben und eben dadurch zugleich Ganze an sich und deshalb auch von anderen Theilen unterschieden sind, aber zugleich auch intensiv in Beziehung auf einander oder zum gemeinschaftlichen Ganzen, als in welcher Beziehung sie dann eben durch diese zweite Art der Intension sich als Theile verhalten und ein gemeinschaftliches Ganze bilden. Hierbei besteht ihre Einfachheit darin, daß ihre Intension und ihre Extension, so wol bei ihnen als Theilen oder Ganzen an sich, wie

auch bei ihnen allen zusammen, als Theilen eines gemeinschaftlichen Ganzen dem Grade und der Richtung nach durchgängig oder bei allen gleich ist. Dieser Gleichheit ungeachtet kann in dieser Verhältnißart dennoch eine dreifache Verschiedenheit stattfinden; nämlich die Intension der Theile als Ganzen an sich kann dem Grade nach gleich sein der Intension der Theile gemeinschaftlich zu einander; in diesem Zustande ist der materielle Kraftinbegriff flüssig durch sich selbst oder luftig; (das Wasser befindet sich als flüßig zwar auch in diesem Verhältnisse des Gleichgewichts, aber nicht an und durch sich selbst, sondern nur vermittest der Wärme.) Oder die Intension der Theile zu einander ist stärker, als die Intension der Theile als Ganzen an sich; in diesem Zustande ist die Materie fest. Oder die Intension der Theile als Ganzen an sich ist stärker, als ihre Intension zu einander; in diesem Zustande ist die Materie dampfartig. Eine schlechthin mehrfache oder mehrfach zusammengesetzte Materie ist eine solche, wo der Richtungsgrad entweder der Theile als Ganzen an sich, oder derselben in Beziehung auf einander, oder auch in beiden Beziehungen zugleich nicht bei allen Theilen einer und derselbe oder nicht ein gleicher ist, sondern darin unter verschiedenen Theilen eine Verschiedenheit stattfindet.

Bei dem vorher angegebenen Unterschiede der Materie und ihres Zusammenhanges ist dieselbe betrachtet worden als befindlich im Zustande der Ruhe, d. h. in demjenigen Zustande, wo Intension und Extension so wol in den Theilen, als in der Theilverbindung sich gegenseitig im Gleichgewichte befinden und darin beharren. Aber ein zweiter Zustand, worin die Materie sich befinden kann, ist der, wo Intension und

Ex-

Extension nicht gleichzeitig einander gleich sind, sondern wo wechselweise eine Richtung über die andere dem Grade nach das Uebergewicht hat. Im Zustande des gleichzeitigen Gleichgewichts befindet sich die Materie eigentlich als solche und bloß an sich betrachtet; sie kann aber auch in den Zustand des Wechsels versetzt werden, so daß in einzelnen Theilen oder in dem Ganzen einer materiellen Masse eine wechselweise Ausdehnung und Zusammenziehung in größerem oder geringerem Grade entsteht. Dieser Wechsel von Intension und Extension ist von großer Wichtigkeit, denn er ist eine nothwendige Bedingung zu dem ganzen sogenannten Leben der materiellen Natur, weshalb auch die Entwickelung und Darstellung aller Formen im Pflanzen- und Thier-Reiche, so wie die Beschaffenheit aller Veränderungen in der Körperwelt überhaupt auf demselben beruht. Dieser Wechsel kann betrachtet werden seinem Ursprunge, seinem Grade, und seiner Beziehung nach. Der Ursprung dieses Wechsels kann nicht stattfinden in demjenigen materiellen Kraftinbegriffe, in welchem dieser Wechsel befindlich ist; denn jeder materielle Kraftinbegriff muß, bloß an sich betrachtet, als hinsichts seiner Intension und Extension sich im Gleichgewichte befindend gedacht werden, oder, wenn dieses Gleichgewicht aufgehoben worden ist, als sich wieder ins Gleichgewicht setzend, weil der Wechsel darin besteht, daß jede dieser beiden Richtungen nach einander das Uebergewicht hat über die andere, welches Uebergewicht aber keine der beiden Richtungen in demselben Kraftinbegriffe sich selber geben kann, weil ihr die andere Richtung in eben dem Grade und in derselben Zeit, als sie danach strebt, in diesem Streben

gleich entgegen wirkt. Und wegen der Mittheilung des in einem materiellen Kraftinbegriffe erregten Wechsels an andere Materien, wird derselbe auch in demjenigen, in welchem er erregt ist, fortwährend vermindert und so gar ganz aufgehoben. Doch findet hinsichts der Dauer dieses Wechsels in den Körpern ein großer Unterschied statt; weil aber die Dauer desselben zunächst von seiner Gleichmäßigkeit abhängt, so dauert derselbe in den Pflanzenkörpern überhaupt am längsten, indem, wie weiterhin gezeigt werden wird, in diesen der Wechsel am meisten gleichmäßig ist.

Dem Grade nach ist der Wechsel von Intension und Extension in den materiellen Kraftinbegriffen entweder gleichmäßig oder ungleichmäßig, denn da dieser Wechsel darin besteht, daß nach einander die eine Richtung über die andere das Uebergewicht hat, so kann dasselbe wechselweise gleich groß sein unter beiden, oder bei der einen größer, als bei der andern. Im ersteren Falle ist selbiges und der Wechsel in beiden gleichmäßig, im anderen Falle ungleichmäßig.

Der Beziehung nach ist der Wechsel von Intension und Extension von dreifacher Art; denn er kann stattfinden gleichmäßig und ungleichmäßig erstens in den bloßen Theilen eines materiellen Kraftinbegriffs; zweitens in der Verbindung der Theile unter einander; drittens in beiden Beziehungen zugleich. Jede von diesen drei Beziehungsarten des Wechsels zwischen Intension und Extension ist von großer Wichtigkeit und werth, genau durchdacht zu werden.

Der erste Fall also ist, wenn Intension und Extension in den bloßen Theilen eines materiellen Kraftinbegriffs im Uebergewichte wechseln. Daß dieser Wechsel,

wenigstens hauptsächlich, in den Theilen an sich stattfindet, geht so wol daraus hervor, daß derselbe sich stets anderen Materien mittheilt, als auch daraus, daß derselbe bei zunehmendem Grade, aber auch erst bei solchem, sogar die Verbindung der Theile unter einander angreift und dieselbe aufzuheben vermag; da der Wechsel des zweiten Falles sich nicht anderen Körpern, die ihn noch nicht haben, mittheilt, und auch, wenigstens anfangs nicht, die Verbindung der Theile aufhebt, sondern dieselbe mehr entwickelt und eine Zeit lang vervollständiget. Der Wechsel in diesem ersten Falle ist nun dasjenige, was man die Wärme nennt. Erregt wird dieselbe entweder durch extensive Eindrücke von außen, wodurch die in dem den Wechsel aufnehmenden Kraftinbegriffe vorhandene Extension erst zusammengedrückt, aber sodann auch eben dadurch verstärkt wird und das Uebergewicht über die Intension erhält; jedoch in dem Grade, als sie diesem Uebergewichte folgt, wird sie auch wieder schwächer, wodurch alsdann die Intension das Uebergewicht erhält. Oder die Wärme kann auch erzeugt werden innerlich in dem Kraftinbegriffe selbst, wenn derselbe zusammengemischt ist mit verschiedenartigen Materien, von denen eine oder einige leicht auflösbar sind, weil der Zusammenhang ihrer Theile unter sich nur schwach ist, diese sich daher mit den Theilen einer anderen in der Mischung enthaltenen Materie verbinden und die Intension derselben verstärken, wodurch die in diesen Theilen vorhandene Extension zusammengezogen, aber auch eben dadurch verstärkt wird, so daß ein Wechsel im Uebergewicht beider Richtungen oder die Wärme entsteht. Diese theilt sich andern Materien, welche sie berührt,

nothwendig mit und zwar in dem Grade, als sie in dem berührenden stattfindet, weil das theilweise Uebergewicht der Extension in der berührenden Materie bei der berührten ebenfalls vermöge des bewirkten Eindrucks zu erst eine Verminderung oder einen Zusammendruck der Extension, hernach aber ein Uebergewicht derselben bewirkt. Doch ist dieses Erzeugtwerden der Wärme innerhalb einer materiellen Masse wol auch nur möglich dadurch, daß dieser Masse schon einige Wärme mitgetheilt worden ist, so daß diese scheinbare Entstehung der Wärme eigentlich nur ein Vermehrtwerden derselben durch die Verschiedenartigkeit der Theile bedeutet, weil, wenn in einer materiellen Masse alle auch noch so verschiedenartige Theile doch in Beziehung auf einander in völligem Gleichgewichte sind, kein Wechsel in demselben bloß aus sich selbst entstehn kann. Die Wärme kann nicht nur in dem Grade zunehmen, daß durch dieselbe der Zusammenhang der Theile eines Körpers zum Theil, oder sogar gänzlich aufgelöset wird, sondern auch bis zu dem Grade, daß die Extension im Wechsel mit der Intension über diese gänzlich das Uebergewicht erhält; wobei die Extension theilweise frei wird und als glühend erscheint, oder bei noch höherem Grade sogar die Intension zum Theil in Extension umändert und als Flamme erscheint und als Licht entweicht, welches letztere Verhältniß jedoch nur in freier Luft erfolgen kann, weil nur diese der Extension so wol den erfoderlichen Spielraum, als auch, bei einer gewissen Uebereinstimmung ihrer Verhältnisse, die taugliche Mitwirkung gewährt.

Der zweite Fall ist der, wenn Intension und Extension in der Verbindung der Theile unter einander

im Uebergewichte wechseln. Auf dem Wechsel dieser Art beruht hauptsächlich dasjenige, was man Organisazion nennt; ja man würde sagen können, die Organisazion beruhe gänzlich auf demselben, wenn nicht dazu, daß dieser Wechsel eintreten und beharren könne, gewisse vorbereitete Materien als Keime erfoderlich wären, von deren Bildung jedoch erst bei Auseinandersetzung des dritten Falles die Rede sein kann. Durch das, bei dem jetzt in Rede stehenden Wechsel stattfindende Uebergewicht der Intension, zieht ein dazu geeigneter Inbegriff von Materie andere materielle Theile an sich, nimmt dieselben in sich auf und wächst dadurch von innen. Durch das damit verbundene Uebergewicht der Extension giebt ein solcher Inbegriff Theile von sich in größeren oder kleineren Graden. Doch wird dadurch, daß in organisirten Körpern das Richtungsverhältniß der äußeren Theile als des Bastes, der Rinde, der Haut, anders ist, als das Richtungsverhältniß der inneren Theile, indem in jenen Theilen die Intension nach mehren Richtungen stärker ist, als in diesen, die Extension in ihrer Richtung gehemmt, weshalb ein solcher Körper nicht in gleichem Grade Theile durch die Extension von sich geben kann, als er durch Intension in sich aufnimmt, so daß also diese Hemmung der Extension gleichfalls zum Wachsthum oder zur Ausdehnung des Körpers erfoderlich ist. Der Wechsel dieses zweiten Falles kann im Ganzen gleichmäßig sein oder ungleichmäßig. Hierauf beruht hauptsächlich der Unterschied zwischen vegetabilischem und thierischem Organismus. In jenem bleibt dieser Wechsel im Ganzen im Gleichgewicht, obgleich er theilweise oder in einzelnen Theilen ungleichmäßig werden kann.

hört dieser Wechsel auf, so stirbt der vegetabilische Körper, denn das Sterben besteht zunächst eben in dem Aufhören des Wechsels von Intension und Extension in der Verbindung der Theile. In dem thierischen Organismus erhält die Intension in so fern das Uebergewicht in dem Wechsel hinsichts der Verbindung der Theile, daß das gesammte Wechselverhältniß, so wol der Theile an sich, als auch der Theilverbindung intensiv wird, welches Uebergewicht der Intension als Gefühl sich kund giebt. Dieses, in wiefern es rein thierisch ist, besteht demnach in einem Innewerden des Verhältnisses, wie Intension und Extension so wol in den Theilen an sich — Wärme- und Kälte-Gefühl, — als auch in der Verbindung der Theile des Körpers mit einander wechseln; wobei es zugleich den Grad der einen oder der anderen Richtung in diesem Wechsel anzeigt. Das dem Körper angemessenste Verhältniß ist die Gleichmäßigkeit im Wechsel. Ist dieselbe in jeder dieser Beziehungen vollkommen, so findet ein Wohlgefühl des Körpers im Ganzen statt. Doch ist diese vollkommne Gleichmäßigkeit meistens nicht vorhanden, sondern nur entweder eine Annäherung an dieselbe, oder eine Abweichung von derselben. Das Intensivwerden dieser Wechselverhältnisse findet jedoch nur im wachenden Zustande des dazu organisirten Körpers statt, und der Unterschied zwischen dem Zustande des Wachens und Schlafens im thierischen Körper scheint, wenn nicht ganz, doch hauptsächlich eben darin zu bestehn, daß in jenem diese Intension fortwährend eintritt, weshalb denn auch alle Thätigkeit des thierischen Körpers nach außen hin durch dieselbe veranlaßt wird, indem diese Thätigkeit stets darauf

ausgeht, die eingetretene Ungleichmäßigkeit im Wechselverhältniß, deren das Thier durch das Gefühl inne geworden ist, wieder zur Gleichmäßigkeit hinzuführen. Im Schlafe geschieht dieses Intensivwerden des Wechselverhältnisses nicht; wahrscheinlich rührt das Bedürfniß des Schlafens, wenigstens hauptsächlich, wenn auch nicht allein, von einem periodisch eintretenden Mißverhältnisse der Theile an sich zur erfoderlichen Verbindung derselben unter einander her. Dieses ungehörige Verhältniß der Theile an sich kann eintreten dem Grade nach, wenn dieselben nämlich in zu geringem oder zu großem Maaße vorhanden sind, oder der Richtung nach, wenn in ihnen nicht der erfoderliche Wechsel von Intension und Extension stattfindet. Dieses unangemessene Verhältniß der Theile zu ihrer Verbindung hindert dann wol das freie, gehörige Spiel derselben in der Verbindung und macht, daß die Verbindungsthätigkeit sich nicht sammeln, konzentriren, intensiv werden kann, sondern nach den Theilen als solchen hin sich richten, zerstreuen, also vielmehr extensiv werden muß. Zur größeren Deutlichkeit in Ansehung des thierischen Gefühlsvermögens mögen nach folgende zwei Bemerkungen dienen. Erstens: ein Kraftinbegriff kann in dreifacher Art für sich intensiv werden, nämlich entweder bloß als Kraft und Kraftinbegriff, oder als Verhältnißinbegriff, d. h. bloß seinen Verhältnissen nach, oder in beiderlei Art zugleich und zusammen. Das Gefühl ist nun ein Intensivwerden der dritten Art, und zwar in so fern es rein körperlich ist, ein Intensivwerden so wol der Grad- und Richtungs-Verhältnisse der Theile an sich und ihrer Verbindung unter einander, als auch des Kraftinbegriffes, welcher

als Körper eine Verbindung von Theilen enthält. Zweitens ist in gegenwärtiger metaphysischen Untersuchung die Rede hauptsächlich nur davon, wie die Verhältnisse gewisser Kraftinbegriffe **sind** und wie sie sich in ihrem Sein unterscheiden, aber noch nicht davon, wodurch sie sind, oder wie sie **werden**. Die Untersuchung bezieht sich also nicht darauf, wie und durch welche Vorrichtungen und theilweise Einrichtungen, d. h. wie durch Organisazion und deren Verschiedenheit, denn die Organisazion ist nur das Mittel zur Erhaltung und Vervielfachung des Wechsels, die materielle Natur es bewirke, daß der Wechsel von Intension und Extension in den Pflanzen- und Thier-Körpern beharrlich, und das Intensivwerden der körperlichen Grad- und Richtungs-Verhältnisse oder das Gefühl möglich werde. Zwar lehrt die Erfahrung, daß letzteres vermittelst der Nerven geschehe; aber wie die Nerven und überhaupt die Organe des Körpers entstehen, ist eine hier nicht zu beantwortende Frage. Das Gefühl kann erregt werden entweder bloß durch die Thätigkeit des eigenen Körpers, und zwar desselben so wol im Ganzen, als nach einzelnen Theilen, oder durch die Einwirkung anderer Kraftinbegriffe, die von dem Körper verschieden sind. Im letzteren Falle findet eine Beziehung des Gefühls auf den dasselbe erregenden Gegenstand statt, und zwar ist diese Beziehung um so bestimmter, je weniger das Gefühl im ganzen Körper, und je mehr dasselbe nur in einzelnen Theilen desselben erregt wird. Das ursprünglich von einem andern Kraftinbegriffe erregte Gefühl heißt auch Empfindung. Ein äußerlicher das Gefühl erregender Kraftinbegriff kann empfunden werden in mehrfacher Verhältnißweise. 1) Als bloß

materieller Gegenstand ohne Beziehung auf den Wechsel zwischen seiner Intension und Extension und zwar a) in Ansehung desselben als Ganzen entweder in intensiver Hinsicht als ziehend, oder in extensiver als stoßend, oder in intensiver und extensiver zugleich als drückend; b) in Ansehung seiner Theile, und auch hier hinsichts deren intensiver Gradverhältnisse im Geschmack, oder hinsichts deren extensiver Gradverhältnisse im Geruch; wobei das Angenehme oder Unangenehme des Geschmacks und Geruchs von der Angemessenheit der empfundenen Theile zum empfindenden Körper abhängt. 2) In Beziehung auf den Wechsel zwischen Intension und Extension in seiner Gleichmäßigkeit, und zwar a) in Ansehung des äußerlichen Kraftinbegriffes als Ganzen, so wol in extensiver Beziehung als äußerlicher Gestaltung, als auch in intensiver als hart oder weich. b) In Ansehung seiner Theile als kalt oder warm. 3) In Beziehung auf das Uebergewicht der Extension und Intension und zwar a) in extensiver Weise als Licht, der Kraft und deren Grade nach als Farbe; b) in intensiver Weise als Klang; dem Kraftgrade nach als stark oder schwach; der Mannigfaltigkeit der möglichen Gradverhältnisse nach, so wie deren Vereinigung zu einem Ganzen als Musik. Die Verhältnisse unter 2. a. nennt man nicht Empfindungen, sondern Gefühle, weil die Erregung dabei ursprünglich mehr vom eigenen Willen und absichtlich als unabsichtlich geschieht. Daß die Wirkungen des Lichtes und Klanges oder Schalles auch nur Gefühle sind, wird hoffentlich niemand leugnen, welcher weiß, daß Farben und Töne als solche bloß subjektiv sind und nur die Art und Weise enthalten, wie

die Einwirkungen der Extension und Intension in ihren Gradverhältnissen gefühlt werden. Die bloße Intension kann freilich nicht unmittelbar empfunden werden, sondern nur vermittelst der Extension und in ihrem Verhältnisse zu dieser, weshalb dieselbe auch nur vermittelst der Schwingungen empfunden werden kann. Alles kurz zusammengefaßt hat also die unorganische Materie durch sich gar keinen Wechsel; die vegetabilisch organische hat denselben durch sich theilweise, vermöge des theilweisen Uebergewichts der Intension; sie bedarf aber, um das Gleichgewicht im Wechsel zu erlangen, der extensiven Einwirkung von außen. Die thierisch organische Materie hat nicht bloß den Wechsel durch sich, sondern auch die Gleichmäßigkeit desselben durch sich, weil sie wegen des Uebergewichts der Intension im Ganzen oder des Gefühls auch aus sich kann extensiv sein. Doch bedürfen alle diese Verhältnißunterschiede noch einer genaueren Auseinandersetzung so wol in Ansehung der Richtung, als auch des Grades, wo in Beziehung auf den letzteren vorzüglich zu bemerken und auseinander zu setzen ist, wie die Theile eines materiellen Kraftinbegriffes durch Vegetazion und Animalisazion immer vollkommner ausgebildet werden als Ganze an sich. In der unorganischen Materie sind die Theile, wenn sie wegen eigenthümlicher Intension auch als Ganze an sich zu nehmen sind, doch gleichartig unter sich; in der vegetabilischen sind sie gleichartig und ungleichartig zusammen, dieses wegen der Verschiedenheit mehrer Theile von andern, jenes durch die allen noch gemeinschaftliche Gleichheit im Wechsel. In den thierischen sind die Theile als Ganze an sich und in so fern sie dies sind, bloß ungleichartig unter

einander, d. h. verschieden in ihren Grad- und Richtungs-Verhältnissen an sich und auch verschieden in der Art und Weise ihres Wechsels.

Es folgt nun die Auseinandersetzung des dritten Falles, wo zu betrachten ist der Wechsel im Uebergewichte zwischen Intension und Extension in der Verbindung der Theile und in den Theilen zugleich und in Beziehung auf einander. Wenn beim zweiten Falle auch von dem Einflusse des Wechsels in den Theilen an sich auf den Wechsel in der Verbindung derselben die Rede war oder hätte sein können, so würde dies nur so viel heißen, als: der Wechsel in den Theilen an sich wird betrachtet, in wiefern derselbe einwirke auf die Verbindung und den Verbindungs-Wechsel der Theile, also in diesen übergehe. Bei diesem dritten Falle ist aber die Rede davon, wie der Verbindungs-Wechsel übergehe in die Theile, wenigstens in einige Theile. Die Wirkung dieses Ueberganges der letzteren Art kann in doppelter Weise geschehn, entweder intensiv, zusammensetzend, synthetisch, oder extensiv, trennend, analytisch.

Die intensive Wirkung des Ueberganges des Wechsels in der Verbindung der Theile in einige Theile als solche besteht darin, daß dieser Wechsel in seiner Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit, so wie nach Verschiedenheit der Theile als Ganzen an sich in einigen Theilen sich selbst darstellt oder konzentrirt. Es ist nämlich Fortpflanzung der körperlichen Richtungsverhältnisse, welche durch diese Konzentrirung bewirkt und möglich gemacht wird. Denkbar ist diese Konzentrirung in der Art, daß die Verhältnisse, welche im ausgewachsenen Körper dem Raume nach und der Exten-

sion und Intension zugleich nach dargestellt sind, als konzentrirt in einzelnen Theilen der Zeit nach, also nach einander dargestellt sind. Im erwachsenen Körper bestehn die verschiedenen Verhältnisse in einer mehrfachen Verschiedenheit von Extension und Intension zugleich dem Grade nach und neben einander. Diese Verhältnisse lassen sich aber auch der Reihe oder Zeitfolge nach darstellen, und zwar in Theilen, welche an sich sehr wenig Extension enthalten, also dem Raume nach sehr klein sind; es kömmt nur darauf an, daß die verschiedenen Grade der Extension und Intension, welche im erwachsenen Körper zugleich da sind, in den die Konzentrirung derselben enthaltenden Theilen in gehöriger Ordnung nach einander dargestellt sind; dann müssen diese Verhältnisse in der mit der Zeit und in der Zeit erfolgenden Entwickelung eben so wieder sich zeigen, und, wenn jeder Grad dieses Verhältnisses beharrlich geworden, als zugleich seiend sich darstellen. Die Zeit thut nämlich hierbei die erfoderliche Extension dem Grade nach hinzu, so wie, vorher erwähntermaaßen, bei den Vegetabilien zur Erlangung und Erhaltung des Gleichgewichts im Wechsel das Hinzukommen der Extension erfoderlich ist. Da auf dem durchgängigen Verbundensein von Intension und Extension nicht bloß die Materie als solche beruht, sondern auf dem gegenseitigen, so wol gleichmäßigen als auch ungleichmäßigen Einwirken beider Kraftrichtungen auf einander in unendlich verschiedener Weise auch alle materielle Gestaltung und Organisazion, so kann die Konzentrirung der Richtungsverhältnisse entweder so geschehen, daß beide Richtungen zusammen und mit einander nach ihren im erwachsenen Körper im vollendeten

oder doch größeren Grade stattfindenden Verhältnissen im möglichst kleinen Grade konzentrirt werden, oder auch so, daß jede Richtung besonders und von der anderen getrennt nach ihrer Gradverschiedenheit und dem Wechsel derselben in gewissen Theilen des erwachsenen konzentrirt werde, wo dann ein Akt erfoderlich ist, durch den beide mit einander vereinigt und zur gegenseitigen Einwirkung auf einander gebracht werden, um durch ihr Zusammenwirken zur allmähligen Vollendung ihres beiderseitigen Gradumfangs und Gradunterschieds zu gelangen. Um nun so wol eine Konzentrirung jeder Richtung in ihren Gradverhältnissen für sich, als auch die Vereinigung dieser Richtungen zu bewirken, ist Verschiedenheit der Geschlechter und Begattung nöthig. In dem einen Geschlechte, dem männlichen, werden die Gradverhältnisse der Extension in der Theilverbindung in einzelnen Theilen konzentrirt; in dem anderen, dem weiblichen, werden die Gradverhältnisse der Intension in der Theilverbindung in gewissen Theilen des Individuums konzentrirt. Durch die Befruchtung oder Begattung geschieht die Vereinigung der extensiven und intensiven Gradverhältnisse, welche dann im weiblichen Körper, eben weil dieser, als die Konzentrirung der intensiven Gradverhältnisse bildend, dazu am geeignetsten ist, weiter ausgebildet werden. Um sich das über die Fortpflanzung hier Gesagte deutlicher zu machen, unterscheide man vornehmlich die Gradverschiedenheit der Kraft von der Gradverschiedenheit der Richtung; letztere bedeutet die Richtungsverschiedenheit und Mannigfaltigkeit derselben. Nun kann ein Gegenstand dem Grade der Kraft nach sehr viel kleiner sein, als ein anderer, aber doch die-

selbe Richtungsverschiedenheit enthalten eben im Kleinen, wie sie der andere im Großen enthält. Da alle Richtungsverschiedenheit im Grunde doch nur auf Verschiedenheit der Intension und Extension und deren verschiedenen Graden, so wol bei jeder Richtungsart an sich, als auch in Beziehung auf einander beruht, so lassen sich die Richtungsverschiedenheiten jeder Richtungsart für sich auch im Kleinen darstellen vermittelst einer Verschiedenheit von Graden, welche dieser Richtungsart mitgetheilt wird. Durch den Geschlechtsunterschied werden nun die Richtungsverschiedenheiten, welche in dem zu dem Geschlechte gehörigen Körper befindlich sind, nicht nach Intension und Extension zugleich konzentrirt, oder im Kleinen dargestellt, denn das hieße so viel als: es würde der ganze Körper im Kleinen dargestellt, sondern in jedem Geschlechte nur die eine Seite des Körpers, nämlich im männlichen die extensive oder die Verschiedenheiten der extensiven Richtung, und im weiblichen die Mannigfaltigkeit der intensiven Richtung; jede freilich mit der anderen in Uebereinstimmung, weil in beiden die Konzentrirung durch dieselbe Körperart bewirkt worden ist. Da alle Formenverschiedenheit nichts weiter ist, als das verschiedene Verhältniß der einen Richtung zur anderen, diese Verhältnißverschiedenheit aber aus der Verschiedenheit des Grades der einen Richtung in Beziehung auf die andere entspringt, so ist, um eine gewisse Formenverschiedenheit und Formenmannigfaltigkeit zu entwickeln, nur erfoderlich, daß ein Kraftinbegriff eine solche, den zu bildenden Formen angemessene Gradverschiedenheit entweder in Ansehung jeder der beiden Richtungen für sich, oder beider zusammen enthalte. Bei

organisirten Körpern, welche als solche einen beharrlichen Wechsel zwischen Intension und Extension in Ansehung der Verbindung der Theile enthalten, ist darum eine Gradverschiedenheit jeder Richtung für sich zu konzentriren erfoderlich, damit eben durch die besonders oder durch einen besonderen Akt eintretende Verbindung beider dieser Wechsel hervorgebracht werde. Wem es noch schwer fällt, sich eine Konzentrirung vieler verschiedener Gradverhältnisse in Beziehung auf eine der beiden Richtungen zu denken, der erwäge, wie viele Gradverhältnisse der bloßen Extension oder des Lichts bei einem einzigen Blicke im Sehnerven konzentrirt werden, oder wie viele verschiedenartige Grade der Intension bei Anhörung einer Musik im Gehörnerven. Auch ist diese Konzentrirung hierbei nicht vorübergehend, sondern bleibend, indem man dieselbe, nämlich die empfangenen Eindrücke des Lichts oder der Töne wieder zurückrufen kann, ohne die Eindrücke selbst als Folge von wirklichen Kraftthätigkeiten wieder zu empfangen. Die empfangenen Verhältnisse haben sich eingeprägt und sind dadurch bleibend geworden. Eben so läßt es sich denken, daß auch gewissen, dem Umfange nach kleinen Kraftinbegriffen oder Theilen des Körpers die Richtungsverhältnisse oder Richtungsgrade der einen oder anderen Richtung des Körpers selbst und im Ganzen eingeprägt und durch Einprägung bleibend gemacht werden können, so daß nach erfolgter Vereinigung beider Richtungen mit den ihnen harmonisch eingeprägten Graden vermittelst der Begattung dieselben Körperformen und Verschiedenheiten wieder entwickelt oder in größerem Maaßstabe, d. h. in größerem Kraftgrade dargestellt werden. Welchem Geschlechte das Wieder-

entwickelte sodann angehöre, das hängt wol von der größeren Stärke oder der größeren Kraftsumme ab, in welcher die eine oder die andere Richtungsweise ihren Graden nach überhaupt ist in dem einen oder dem anderen Körper vergleichungsweise konzentrirt worden.

Noch ist zu betrachten die extensive oder auflösende Wirkung von dem Uebergange des Verbindungswechsels in Theile als solche. Die Wirkung dieser Art besteht darin, daß durch den Wechsel in der Verbindung der Theile in einzelnen Theilen als solchen der Wechsel zwischen Intension und Extension ungleichmäßig gemacht und dadurch die gleichzeitige Verbindung von Intension und Extension, welche die Materie bildet, in dem Grade aufgehoben wird, daß die Intension gänzlich frei, und also die Materie als solche in einem solchen Theile aufgelöset und in ihre beide Faktoren, d. h. in die mit einander gleichzeitig verbunden gewesene Intension und Extension zerlegt wird. Diese Zerlegung der Materie geschieht der Erfahrung zufolge vermittelst des körperlichen Organismus nur im Menschen. Im Körper der Thiere findet außer der zur Fortpflanzung erfoderlichen nur statt einerseits die Konzentrirung von Kraftverhältnissen, d. h. von den Verhältnissen eines Kraftinbegriffes in der Wirksamkeit seiner Theile an sich und der Verbindung derselben zum gemeinschaftlichen Ganzen, und zwar ist dies der Fall im Gefühl; andererseits aber in den Thieren der höheren Art auch die Konzentrirung von Verhältnissen bloß als solchen, wo also gewisse Verhältnisse eines Kraftinbegriffes, ohne dessen Kraft an sich, zum Theil konzentrirt werden, welches vermittelst des Anschauungs- und Erinnerungs-Vermögens der Thiere der Fall ist. Die Verhältnisse der letzteren Art können sich freilich auf man-

mannigfache Weise unter und mit einander assoziiren und dadurch Thätigkeiten erzeugen, in denen Zweck und Mittel so richtig mit einander verbunden sind, daß sie den Schein gewähren, als sei diese Verbindung von Zweck und Mittel aus Nachdenken und Ueberlegung oder aus innerer Freiheit hervor gegangen. Bei der Kunstthätigkeit der Thiere findet dieser Schein weniger statt, weil die Anwendung der dabei erfoderlichen Mittel, so wie der Zweck selbst, immer sehr genau nach der Organisazion im Ganzen und in den Theilen des Thieres sich richtet, also auch als bloß daraus hervorgehend angenommen werden kann. Aber bei manchen anderen thierischen Wirksamkeiten ist dies nicht so der Fall. So ist es z. B. auffallend, wenn man eine Krähe über glattem Eise in die Höhe fliegen und einen Knochen oftmals hinter einander herab werfen sieht, damit derselbe zerspringe; wobei das Thier zwar sich sichtbar bemüht, den Knochen mit dem Schnabel über sich, also möglichst hoch zu werfen und so herab fallen zu lassen, aber doch, diesem Zwecke gemäßer, nicht zu einer größeren Höhe fliegt, sondern bei jedesmaligem Hinauffliegen nur stets bis zu derselben Höhe sich erhebt. Solche und ähnliche Erscheinungen in der bloß thierischen Natur lassen sich aber aus wenigstens theilweise vorhergegangenen Eindrücken — Erfahrungen — wol erklären.

In Ansehung der im Menschen stattfindenden Zerlegung der Materie ist jedoch Folgendes zu bemerken. Es kömmt nämlich bei der durch diese Zerlegung erzeugt werdenden Intension auf deren Reinheit und Stärke das Meiste an; denn ursprünglich und anfänglich ist diese Intension nur unrein und schwach.

1) Von der Reinheit und Unreinheit dieser Intension. Die Unreinheit derselben kann man eintheilen in die passive und aktive. Die passive Unreinheit besteht darin, daß sich die körperlichen Verhältnisse, besonders die Verbindungsverhältnisse, durch welche die Materie zerlegt und die Intension erzeugt wird, schon gleich bei der Erzeugung der letzteren in dieselbe theilweise mit einmischen. Das von der Extension geschiedene Intensivwerden eines Kraftinbegriffes — also nicht das Intensivwerden der Verbindung und Verbindungsgrade der Intension und Extension zusammen, wie beim Gefühl, auch nicht das Intensivwerden bloßer Verhältnisse vermittelst der Nerven und der Gesammtthätigkeit des Gehirns, wie bei den Anschauungen der Thiere, sondern das Intensivwerden eines Kraftinbegriffes, welcher eben dadurch ein an sich einfacher wird, nicht mehr materiell oder aus Extension und Intension zusammengesetzt ist, — erzeugt nothwendig dasjenige, was man Bewußtsein nennt, weil bei diesem Intensivwerden der Kraftinbegriff bloß zu sich selbst kömmt, sich selbst erscheint, sich ein Licht wird in Beziehung auf sich selbst. Beim Gefühl ist es nicht ein Kraftinbegriff bloß an sich und in einfacher Richtung, was da intensiv wird, sondern die Verbindung und Verbindungsweise mehrer Kraftinbegriffe mit einander als Theile zu einem gemeinschaftlichen Ganzen und die Verbindungsweise mit einer anders gerichteten Kraft, der extensiven; so wie bei thierischen Anschauungen nicht ein Kraftinbegriff sich selbst oder für sich intensiv wird, sondern es werden demselben nur gewisse Verhältnisse anderer Kraftinbegriffe intensiv gemacht oder eingeprägt. Doch indem im Menschen durch die Zerlegung der

Materie ein gewisser Kraftinbegriff für sich intensiv wird, wird er es anfänglich noch nicht rein, sondern die Verhältnisse, unter denen und durch die er es wird, mischen sich zum Theil mit ein; so wie beim Lichte, — der Extension, — das Gegenstände zurückwerfen, sich die Verhältnisse dieser Gegenstände zum Theil mit einmischen, so daß der Sehende nicht so wol das Licht, — den bloß extensiven Kraftinbegriff, — sondern hauptsächlich diese Verhältnisse und deren wirkende Ursache, nämlich die Gegenstände sieht. Eben so ist sich der Mensch anfänglich nicht seiner selbst bewußt, sondern nur der Verhältnisse, unter denen und durch welche derselbe zum Bewußtsein gelangt oder intensiv wird. Doch gehört zur passiven Unreinheit des Bewußtseins auch dies, daß dasselbe anfangs nur erzeugt wird eben durch die körperlichen Verhältnisse, aber noch nicht sich selbst erzeugt; denn das bloße erzeugtwerdende Bewußtsein wird hier das passive genannt; das sich selbst erzeugende hingegen das aktive. Allmählig nimmt nämlich der im Menschen intensiv werdende Kraftinbegriff in seiner Intension an Stärke und Reinheit zu, wird dadurch beharrlicher, so daß er sich selbst zusammenhält oder als Kraftinbegriff sich selber die Richtung auf sich selbst giebt und dadurch intensiv ist durch sich selbst, obgleich auch dies anfänglich in schwächern, nachher in stärkeren Graden erfolgt oder doch erfolgen kann, so daß die Beharrung oder das Zusammenhalten seiner selbst, so wie das dazu gehörige Andenken an sich selbst erst selten, dann öfter, erst in kurzer, dann in längerer Zeit erfolgt. Aber auch dieses aktive Bewußtsein kann noch unrein sein, wenn nämlich der intensiv gewordene Kraftinbegriff die frem-

den Verhältnisse, entweder wie sie ihm fortwährend gegeben werden, freiwillig in sich aufnimmt, oder, weil er daran gewöhnt ist, selbstthätig nur dergleichen produzirt oder auch reproduzirt; wobei derselbe dann auch nicht seiner selbst, sondern nur dieser fremden Verhältnisse sich bewußt ist. Die Thätigkeit des passiven Bewußtseins oder der passiven Intension zeigt sich anfangs vornehmlich in der Empfänglichkeit für die Sprache und der Fähigkeit, dieselbe zu verstehen; so wie die Thätigkeit des aktiven Bewußtseins schon bei dem Kinde vornehmlich in dem Vermögen sich kund giebt, die Sprache beliebig zu gebrauchen; denn die Sprache setzt ein Konzentriren und Festhalten gewisser Verhältnisse voraus, dessen nur ein intensiv gewordener Kraftinbegriff fähig sein kann, weil eben dieses Konzentriren und Festhalten nur durch vorangegangene Intension und vermittelst derselben möglich ist. Reiner wird das aktive Bewußtsein allmählig durch zunehmendes Ausscheiden oder Weglassen der äußeren und fremdartigen Verhältnisse, wodurch es dem Eigenen, dem Selbst immer näher kömmt. Dies geschieht durch Unterscheidung des Selbsteigenen vom Fremdartigen, des Inneren vom Aeußeren und durch Entgegensetzen des ersteren gegen das letztere; wobei auf der ersten Stufe entgegengesetzt wird das eigene Körperliche dem außerhalb desselben Befindlichen; so dann das Innere des Körpers — das Gefühl — der äußerlichen Gestalt desselben. Auf der zweiten Stufe wird entgegengesetzt das Geistige dem Körperlichen, und zwar zuerst das Geistige in seiner Verbindung mit dem Körper, wo man sich des Geistigen bewußt wird in und vermittelst der Einwirkung desselben auf den Körper; so

dann das Geistige in seiner Verschiedenheit vom Körper und dem Körperlichen überhaupt. Das Bewußtsein vom Geistigen in der zweiten Art enthält jedoch nur das Wahrnehmen und Wissen von der Freiheit oder freien Thätigkeit des Geistigen überhaupt in Vergleich mit dem Körperlichen und Materiellen. Diese Freiheit ist wol das einzige Positive, wessen man sich auf dieser Stufe vom Geistigen bewußt wird; denn die mancherlei negativen Bestimmungen verdienen keine Erwähnung. Was man daher auf derselben vom Geistigen positiv weiß, ist das: es sei eine Kraft, die freier ist, als das Materielle und Körperliche, und die ihre höhere Freiheit im Wissen, Wollen und Thun zeigt. Man gelangt zum Bewußtsein dieser Freiheit hauptsächlich durch das Vermögen des Geistigen, sich dem Körperlichen entgegen zu setzen und demselben entgegen zu wirken, welches nicht möglich wäre, wenn das Geistige nicht ein Kraftinbegriff für sich, sondern nur ein Verhältnißinbegriff des Körpers wäre, weil im letzteren Falle das Geistige nur als bloß theilweise Wirkung und Wirksamkeit des Körpers sich auch zu demselben bloß als Theil verhalten und folglich demselben nicht sich entgegensetzen und entgegenwirken könnte, welches dasselbe nur dadurch kann, daß es vom Körper verschieden und in gewisser Weise ein Ganzes als Kraftinbegriff für sich ist, obgleich ursprünglich aus dem Körper durch Ausscheidung entstanden und noch fortwährend durch Wechselwirkung mit demselben verbunden. Bei einem solchen Bewußtsein weiß man aber noch nicht, was das Geistige an sich sei, sondern nur, was es sei in Beziehung auf etwas anderes. Denn die Freiheit in gewisser Art ist doch nur ein

Hauptmerkmal des Geistigen, aber nicht dieses selbst. Auf der dritten Stufe des Bewußtseins ist sich das Geistige im Menschen seiner freien Thätigkeit an sich bewußt ohne Entgegensetzung gegen das Körperliche, d. h. ohne dieses als ein Entgegengesetztes mit in das Bewußtsein aufzunehmen. Doch sind auf dieser Stufe drei verschiedene Grade möglich, die sehr beachtenswerth sind. Der erste oder unterste Grad besteht darin, daß das Geistige sich bloß seiner extensiven, und da alle Extension Theile giebt, also auch bloß seiner theilweisen freien Thätigkeit bewußt ist. Dieser Grad ist von dem höheren Grade des Bewußtseins auf der zweiten Stufe wenig verschieden; der Unterschied besteht nur darin, daß bei diesem ersten Grade auf der dritten Stufe das Geistige sich seiner freien Thätigkeit bloß als solcher und im Einzelnen bewußt ist, da auf der zweiten Stufe des Bewußtseins nur das Wissen von der Freiheit des Geistigen im Gegensatze gegen das Körperliche und im Ganzen oder überhaupt enthält, weil da noch die Einwirkung des Geistigen auf den Körper und das Aeußerliche überhaupt und so mit die Entgegensetzung von beiden mit in das Bewußtsein aufgenommen wird, bei dem ersten Grade auf der dritten Stufe aber dieses weggelassen wird, und das Bewußtsein sich nur auf die Thätigkeit des Geistigen bloß als eines solchen bezieht. Dieses Bewußtsein des Geistigen von sich selbst in seiner bloß extensiven und bloß theilweisen freien Thätigkeit ist es, wozu sich bis jetzt höchstens einige unter den Philosophen erhoben haben; die mehrsten sind auf der zweiten Stufe stehen geblieben. Doch wußten und wissen auch jene dabei noch nicht, was das Geistige rein an sich

und im Ganzen sei, eben weil sie von demselben nur das Bewußtsein seiner bloß extensiven und bloß theilweisen Thätigkeit haben. Zu dem Wissen von sich, nämlich als rein an sich und im Ganzen, gelangt das Geistige im Menschen nur dadurch, daß es sich bis zum zweiten und dritten Grade auf der dritten Stufe des Bewußtseins erhebt. Der zweite Grad besteht nämlich darin, daß das Geistige rein und ganz intensiv in Beziehung auf sich selbst ist, also daß die geistige Kraft mit ihrem gesammten Vermögen oder ihrem gesammten Kraftgrade bloß auf sich selbst und so mit bloß nach innen gerichtet ist, wobei alle Richtung nach außen oder auf etwas anderes, also jede Richtung von sich abwärts wegfällt, und nur allein die Richtung der geistigen Kraft hereinwärts, in sich herein stattfindet. Die Thätigkeit des Geistigen ist dabei der Richtung nach so, als wolle dasselbe sich selbst bloß in sich selbst herein und zusammen ziehn. Es muß diese Operazion des Geistigen genau beschrieben werden, weil sie allen Lesern neu sein wird und anfänglich Schwierigkeit hat. Durch diese Operazion wird das Geistige rein intensiv in Beziehung auf sich selbst und erhält dadurch ein Bewußtsein von sich im Ganzen oder als einem Ganzen. Man kann das hierdurch erlangte Wissen von sich selbst nicht wol Anschauung nennen, weil dieses Wort sich immer auf das von einem Gegenstande erhaltene unmittelbare Wissen bezieht, in so fern entweder dieser Gegenstand ein anderer ist, als der das Wissen erhaltende, oder als Anschauung von sich selbst doch nur, in wiefern es eine extensive Richtung oder die Richtung auf etwas anderes ist, was der Anschauende durch die Anschauung

von sich erhält. Da jedoch bei der vorher beschriebenen Operazion alle extensive Richtung schlechterdings auszuschließen ist, so gewährt dieselbe vielmehr ein Hereinschauen in sich selbst, wobei das Geistige gleichsam nicht etwa nur den Vordergrund, sondern den Hintergrund von sich erblickt. Hieraus wird der Unterschied klar werden, welcher zwischen der von Fichte und Anderen gefoderten intellektuellen Anschauung, — einem Bewußtwerden des Geistigen in Ansehung seiner an sich bloß extensiven Richtung und zwar derselben bloß als solcher ohne Beziehung auf einen besonderen und bestimmten Gegenstand, wodurch sich diese Philosophen als zum ersten Grade auf der dritten Stufe des Bewußtseins erhoben, kund geben, — und dem hier angegebenen reinen Hereinschauen in sich selbst stattfindet. Bei diesem Bewußtsein ist das Geistige sich seiner selbst bloß als eines Ganzen bewußt ohne Hervorbringung und Unterscheidung irgend einer theilweisen Thätigkeit. Es erscheint sich also als bloße Einheit so wol dem Grade als auch der Richtung nach. Im dritten Grade hingegen ist das Geistige sich seiner selbst im Ganzen und theilweise zusammen bewußt, d. h. es unterscheidet und erkennt sich als reine Intension. Beim zweiten Grade findet wol die reine Intension statt, aber noch nicht die Erkenntniß derselben, welche nur durch Unterscheidung dieser Richtungsart von der anderen, der extensiven, zu erlangen ist; und eben darum muß das Geistige, obgleich im Ganzen oder überwiegend intensiv, doch auch theilweise extensiv sein, um von dieser theilweisen Extension zur bloßen, alleinigen Intension zurückkehren und dadurch diese Richtung von der anderen als verschieden und als Intension begreifen

und erkennen zu können. Diese Verhältnisse werden dem Leser in eben dem Grade klar und deutlich werden, als er sich bemüht und es ihm gelingt, dieselben in seinem Geiste selbst zu erzeugen.

2) Auch auf die Stärke oder Schwäche der im Menschen entwickelten intensiven Kraft kömmt sehr viel an; wobei also nicht von der Richtungsverschiedenheit derselben, wie vorher, die Rede ist, sondern von ihrer Gradverschiedenheit. Es lassen sich auch hierbei drei Stufen unterscheiden und mehre Grade jeder einzelnen Stufe. Die unterste ist die, wo die in einem bloßen Theile des Körpers entwickelte Intension noch von der Intension des Körpers, nämlich von der Intension der Theilverbindung oder dem Gefühl überwältigt und immer wieder ganz angezogen wird. So wie nämlich in dem thierischen Organismus der Wechsel in den bloßen Theilen und der Wechsel in der Theilverbindung gegenseitig auf einander wirken, und zwar auch ungleichmäßig, so daß bald jener, bald dieser überwiegend ist, eben so findet diese gegenseitige Einwirkung auch statt zwischen den beiden Intensionen, nämlich der, wo die Theilverbindung oder die Kraft in zusammengesetzter Art intensiv wird als Gefühl, und der, wo die Kraft bloß an sich in einem Theile und in einfacher Art intensiv wird als Bewußtsein. Auf dieser untersten Stufe ist die einfache Intension noch dem Grade nach so schwach, daß sie von der zusammengesetzten immer wieder angezogen wird, so daß dieselbe, wenn sie bloß passiv ist, durch diese Anziehung in Beziehung auf sich selbst extensiv gemacht wird, und wenn sie aktiv ist, mit ihrer Intension — ihrem Zwecke nach — nicht intensiv ist und wirkt in Beziehung auf sich selbst,

sondern nur in Beziehung auf das Gefühl, für welches sie selbst sich nur extensiv oder als Mittel verhält; denn bei aller Willensthätigkeit verhält sich der Richtung nach der Zweck als das Intensive, das Mittel aber als das Extensive. Auf dieser Stufe wirkt und handelt daher der Mensch, wenn er sich rein und bloß noch auf derselben befindet, ganz dem bloßen Körpergefühle und so nach ganz seiner körperlichen Natur gemäß. Die zweite Stufe ist diejenige, wo zwischen Bewußtsein und Gefühl in ihrer gegenseitigen Einwirkung Widerstreit eintritt und stattfindet. Um dieses Widerstreits fähig zu sein, muß das Geistige schon so viel Stärke erlangt haben, daß es wenigstens in einigen Beziehungen und Momenten der Stärke des Gefühls gleich kömmt. Die Stärke des Geistigen aber ist abhängig so wol von dem Grade an Kraft, welche mit jeder einzelnen Richtung desselben verbunden ist, als auch von der Summe oder Mannigfaltigkeit seiner Richtungen, deren dasselbe im Einzelnen fähig ist. Denn das letztere macht zwar eigentlich die Gewandtheit des Geistigen aus, aber man nennt doch mit Recht einen Menschen, dessen Geist beschränkt ist in Ansehung seiner Richtung, d. h. der nur auf einen sehr engen Kreis von Gegenständen sich mit seinem Geiste zu richten vermag, einen am Geiste schwachen Menschen; denn die Schwäche besteht überhaupt in einem Mangel, und dieser kann beim Geistigen sein ein Mangel an Kraft dem Grade nach, oder auch der Richtung nach. Der Widerstreit selbst kann nun von doppelter Art sein; das Geistige, welches bei diesem Streite und in dem Grade, als derselbe stattfindet, schon als aktiv anzunehmen ist, giebt sich entweder noch dem

Gefühle hin und macht sich, als diesem der Richtung nach noch unterwürfig, zum Mittel für dieses, ist also extensiv in Beziehung auf sich selbst und intensiv in Beziehung auf das Gefühl, aber kehrt dem Grade nach das Verhältniß um und ist eben in Ansehung des Grades intensiv für sich — sich selbst Zweck, — und behandelt das Gefühl nur als Mittel, macht dasselbe extensiv für sich; oder das Geistige macht auch der Richtung nach sich selbst zum Zweck, ist intensiv in Beziehung auf sich selbst und bestrebt sich, auch dem Grade nach in dieser Intension in Beziehung auf sich selbst so stark zu werden, daß es in jedem Falle das Gefühl beherrschen und für sich zum bloßen Mittel machen könne. Beide Arten des Streites sind von großer Wichtigkeit und tragen zur Vervollkommnung des Geistigen so wol der Richtung als dem Grade nach sehr viel bei. Bei der ersteren Art stimmt also das Geistige wol der Richtung nach mit dem Gefühle und dem Körperlichen, indem es sich als Mittel demselben hingiebt, aber es stimmt nicht mit demselben dem Grade nach; denn das körperliche Bestehen und Wohlbefinden verlangt Gleichmäßigkeit des Wechsels von Intension und Extension, so wol in den Theilen als auch in der Theilverbindung; diese Gleichmäßigkeit ist daher eben das Maaß, welches in aller körperlichen Thätigkeit zu beobachten ist. Das Geistige aber bedarf in Beziehung bloß auf sich selbst eines solchen Maaßes nicht, sondern kann als eine der Richtung nach einfache Kraft dem Grade nach ins Unendliche zu nehmen und hat sogar den ihm eigenthümlichen Trieb zu dieser unendlichen Zunahme. Diesem Triebe nun folgt das Geistige daher auch in seiner Einwirkung auf das Körperliche, und beobachtet

um so weniger, je mehr es an sich aktiv ist, das dem Körper nöthige Maaß, sondern sucht die jedesmalige im Körper allgemein oder theilweis vorherrschende Richtung, die sich als überwiegende Gefühlsneigung oder Körpertrieb kund giebt, in möglichst hohem Grade, also übermäßig, zu befriedigen. Dadurch werden die körperlichen Verhältnisse in Ungleichmäßigkeit und Unordnung gebracht. Das aus dieser Unordnung hervorgehende unangenehme Gefühl bewirkt aber allmählig und in vielen Fällen, daß das Geistige in seiner Richtung aufs Körperliche und dessen Gefühl nachläßt und mehr zur Richtung auf sich selbst gelangt, — in sich geht, — also an Intension zunimmt und reiner wird. Bei der zweiten, höheren Art des Streites macht das Geistige schon das Geistige zum Zweck und das Körperliche zum Mittel, und strebt durch seine Thätigkeit dahin, sein Vermögen, das Körperliche und dessen Gefühl zum bloßen Mittel zu machen, möglichst zu vermehren. Da jedoch das Körperliche und dessen Gefühl fortwährend auf das Geistige im Menschen wirken und durch diese Einwirkung zur Extension reizen, also auch dazu reizen, das Gefühl Zweck sein zu lassen, so kostet das angeführte Bestreben des Geistigen diesem fortwährend Anstrengung und Kampf mit dem Körperlichen, welcher jedoch in dem Grade leichter wird, als das Geistige durch fortgesetztes und zugleich richtiges Bestreben in sich nothwendig stärker und die körperliche Thätigkeit, so wie das Gefühl mit der Zeit schwächer wird. Doch ist eben in Ansehung der Richtigkeit dieses Bestrebens folgender Unterschied sehr zu beachten. Es kann nämlich dasjenige Geistige, wel-

ches das Geistige im Menschen sich bei diesem Bestreben zum Zweck macht, von zweifacher Art sein; entweder das Geistige im höchst möglichen Grade als Gottheit, oder das selbsteigene. Sich die erstere Art des Geistigen zum Zwecke, zum Haupt-Richtpunkt des Strebens zu machen, dazu veranlaßt und leitet die bis jetzt geoffenbarte Religion hin. Aber dieses Geistige ist denn doch in Beziehung auf das selbsteigene, menschliche, noch ein anderes, also auch äußerliches, und der menschliche Geist ist, wenn er sich zu jenem hin richtet, doch extensiv in Beziehung auf sich selbst und noch nicht rein intensiv in dieser Beziehung. Derselbe gelangt aber, wie weiterhin deutlicher dargelegt werden wird, zu seiner für ihn höchst möglichen Stärke und Vollkommenheit dem Grade nach nur dadurch, daß er möglichst rein und stark wird in der Intension in Beziehung auf sich selbst. Darum ist es für den Menschen ein Höheres und eigentlich das Höchste, wonach er zu streben hat, sich das eigene Geistige zum Hauptzweck zu machen und im möglichst hohen Grade intensiv in Beziehung auf sich selbst zu werden und zu sein. Die dritte und höchste Stufe der menschlichen Geisteskraft dem Grade nach ist demnach auch eben die, wenn dieses Geistige in dem Grade intensiv zu sein vermag in Beziehung auf sich selbst, daß keine vom Körperlichen oder von etwas Anderem überhaupt kommende Einwirkung dasselbe wider seinen Willen an seiner reinen Intension zu hindern, oder zur Extension zu verleiten vermag. Dann hat im Geistigen des Menschen die Intension das volle Uebergewicht über die Extension und das Geistige selbst den

ihm höchst möglichen Grad von Freiheit dem Grade nach erlangt. Um aber das Letzte zu verstehn, muß man das Nächstfolgende erwägen.

B. Von dem, was Kraftinbegriffe im Allgemeinen der Richtung nach in ihrer theilweisen Wirksamkeit sind.

Hier ist die Rede eigentlich davon, ob Kräfte nach dem, was sie der Richtung nach im Ganzen sind, überhaupt eine eigenthümliche theilweise Wirksamkeit haben, d. h. ob sie das Vermögen haben, durch ihre eigene theilweise Wirksamkeit ihren Verhältnißzustand selbst zu bewirken und von sich abhangen zu lassen, welches Vermögen dieselben besitzen können entweder ursprünglich durch sich selbst, oder durch Mittheilung von anderen Kraftinbegriffen, oder theilweise durch beides zusammen. Dieses Vermögen ist es, was man die Freiheit nennt. Der Verhältnißzustand einer Kraft kann ein solcher sein der Richtung nach, dem Grade nach, und nach beiden zugleich; doch ist es auch hierbei wieder vorzüglich die Richtung, auf die es ankömmt, und was bei der näheren Bestimmung der Freiheit in ihrer Verschiedenheit die Hauptsache ausmacht. Die Freiheit ist nämlich von dreifacher Art; sie ist entweder Freiheit des Grades, oder Freiheit der Richtung, oder Freiheit des Grades und der Richtung zugleich. Der Mangel an dieser Unterscheidung hat die Lehre von der Freiheit bisher so dunkel gelassen. Die Freiheit einer Kraft dem Grade nach besteht in dem Vermögen derselben, ihrer eigenen Richtung zu folgen und derselben gemäß fort zu wirken oder in ihrer Richtung fortwirkend zu beharren. Zu diesem Vermögen gehört, daß dieselbe so wol in sich selbst

denjenigen Kraftgrad habe, der zu ihrer Richtung erfoderlich ist, als auch daß es entweder keine andere ihre Richtung hindernde Kraft gebe, oder daß sie selber Kraft genug habe, die andere sie behindernde Kraft zu überwinden. Es kömmt also bei dieser Art von Freiheit immer auf den zur Richtung und deren Befolgung hinreichenden Grad von Kraft an; deshalb heißt dieselbe eben die Freiheit des Grades. So z. B. bewegt sich das Licht oder die bloß extensive Kraft frei, wenn kein anderer Kraftinbegriff demselben in seiner Richtung hinderlich ist. Deshalb ist aber auch von den beiden zur Materie mit einander verbundenen Kraftrichtungen, der intensiven und extensiven, keine frei, weil jede der anderen in deren Fortwirkung oder Richtungsfolge so weit hinderlich ist, als es der mit ihr verbundene Kraftgrad zuläßt; und wenn beide in ihrem Kraftgrade gleich sind, so hindern sie sich beide gleichmäßig. Doch durch den der Materie und den materiellen Gegenständen mitgetheilten oder mitgetheilt werdenden Richtungswechsel und durch die dadurch zunehmende Gradverschiedenheit beider Richtungen in Beziehung auf einander gelangen beide Kraftrichtungen allmählig zur Freiheit dem Grade nach; die extensive nach außen hin als Licht, die intensive nach innen hin als Bewußtsein und Geistigkeit. Die Freiheit der Richtung nach besteht in dem Vermögen oder der Fähigkeit eines Kraftinbegriffes, aus und durch sich selbst in seiner Richtung zu wechseln, also intensiv und extensiv nach einander, oder auch theilweise beides zugleich zu sein. Diese Art von Freiheit ist jedoch nur den geistigen Kräften eigenthümlich, weil die Fähigkeit zu solchem Wechsel auf der reinen Intension als ihrem Grunde

beruht und der Wechsel selbst nur von reiner Intension ausgehen kann. Denn wenn eine Kraft bloß aus sich selbst mit ihrer Richtung wechseln soll, so muß sie erst eine Kraft bloß an und für sich selbst sein; dies wird sie aber nur durch reine Intension. Daher ist eine Kraft mit der bloß extensiven Richtung oder als Licht dieses Wechsels nicht fähig, weil sie zwar etwas an sich, aber nicht ein Etwas für sich selbst ist und keine in Beziehung auf sich selbst intensive Richtung hat. Mit anderen Worten und wol noch deutlicher läßt sich dies auch so darstellen. Die extensive Richtung führt als solche zu Theilen oder erzeugt Theile; die Kraft also verhält sich in eben dem Grade, als sie extensiv ist, auch als eine nur theilweise; sie ist also selbst nur Theil eines anderen Kraftverhältnisses, das sich zu ihr, der extensiven, als Ganzes verhält; und dieses andere Kraftverhältniß ist das intensive, welches eben als solches zum Ganzen führt oder ein Ganzes an sich erzeugt. Daher muß jede Extension ihrem ersten, eigentlichen Ursprunge nach als aus Intension hervorgegangen gedacht werden, weil jedes an sich bloß Theilweise zu einem Ganzen gehört und nur als aus diesem entstanden, gewirkt angenommen werden kann, indem nur ein Ganzes als ursprünglich bloß durch und aus sich selbst wirkend zu denken ist. Verhält sich aber die extensive Kraft als bloß theilweise Wirksamkeit, so muß sie eben als Theil der Richtung folgen, die ihr vom Ganzen gegeben ist und kann dieselbe durch und aus sich allein nicht ändern, weil sie dann diesem Ganzen überlegen und zugleich ein Ganzes an sich sein müßte, welches aber bei einem Kraftinbegriffe, der bloßer Theil ist oder sich bloß als

Theil

Theil verhält, widersprechend wäre. Doch auch die Materie ist an und durch sich selbst des Richtungswechsels nicht fähig, weil die in ihr befindliche intensive Kraft nicht, wegen der durch die mit ihr durchgehends oder in allen Theilen verbundene extensive Kraft bewirkten Hemmung, zur reinen oder bloßen Intension gelangen kann. Daher muß in jeder materiellen Kraft als solcher dieser Wechsel immer von anderen Kräften, die nicht materiell sind, ursprünglich angeregt und bewirkt werden. In dem Grade, als die Materie diesen Wechsel zwischen Intension und Extension hat, ist sie in Beziehung auf jede dieser Richtungen zwar auch frei, jedoch nur dem Grade, nicht aber der Richtung nach, und selbst diese Freiheit des Grades kann sie, wie gesagt, nicht haben aus und durch sich selbst ursprünglich. Einem geistigen Kraftinbegriffe ist die Freiheit der Richtung in dem Grade eigenthümlich, als derselbe rein intensiv ist; und die Freiheit des Grades in dem Grade, als derselbe in der intensiven Richtung stark ist. Einige Philosophen haben bei ihren Definizionen der Freiheit nur die Freiheit der Richtung nach ins Auge gefaßt; z. B. Kant, wenn er dieselbe für das Vermögen hält, einen Zustand von selbst oder von vorne anzufangen, welches im Grunde nichts anderes heißen kann, wenn dem Ausdrucke das Schielende oder Unbestimmte genommen wird, als: seiner Wirksamkeitsweise eine andere Richtung zu geben. Andere haben die Freiheit bloß in das Vermögen der Wahl gesetzt. Hierüber muß etwas mehr gesagt werden. Das Vermögen der Wahl ist nämlich eine Freiheit des Grades und der Richtung zugleich, und zwar in folgender Art. Das Geistige im Menschen ist, wenn

es aktiv ist, immer intensiv; aber es kann intensiv sein in Beziehung auf den Grad, oder in Beziehung auf die Richtung, oder in Beziehung auf beides zugleich. Als intensiv in Beziehung auf den Grad strebt es nach einem anderen und zwar höheren, ja überhaupt möglichst hohen Grade. Dabei kann dasselbe der Richtung nach in Beziehung auf sich selbst auch bloß extensiv sein, d. h. es kann die Graderhöhung bloß in etwas anderem, von ihm selbst verschiedenem, z. B. dem Körperlichen suchen. Der Richtung nach intensiv ist dasselbe, wenn es strebt, bloß intensiv zu sein in Beziehung auf sich selbst. Dem Grade und der Richtung nach zugleich ist das Geistige intensiv, wenn es strebt, die Intension in Beziehung auf sich selbst möglichst stark und über die Extension überwiegend zu machen. Die Wahlfreiheit ist nun diejenige, wo das Geistige intensiv ist in Beziehung auf den Grad, aber in dieser Intension wegen der vorhandenen Verschiedenheit der möglichen oder wirklich gegebenen Gegenstände, die den Grad, in Beziehung auf welchen die Intension stattfindet, enthalten, wechselt. Dieser Wechsel aber ist kein Wechsel der bloßen Richtung nach, denn dann ginge derselbe nur von der Intension zur Extension oder umgekehrt, sondern er ist bloß ein Wechsel der Intension in Beziehung auf einen gewissen Grad oder auf die verschiedenen Gegenstände, die den intendirten Grad enthalten, bei welcher Intension das Geistige in Beziehung auf sich selbst der Richtung nach auch bloß extensiv sein kann und es bei den so genannten sinnlichen Menschen auch nur ist. Weil nun dieser Wechsel zwar eine Richtungsverschiedenheit enthält, aber nicht eine Verschiedenheit meh-

rer Richtungen als solcher an sich, sondern nur einer und derselben, und weil die Richtungsverschiedenheit durch eine Verschiedenheit von stattfindenden Graden bedingt wird, so ist die Freiheit der Wahl eben eine Freiheit nach Grad und Richtung zugleich. Für den Menschen ist der Werth der verschiedenen Arten der Freiheit so zu bestimmen: den geringsten Werth hat die Freiheit dem Grade nach in Beziehung auf Extension; mehr Werth hat die Freiheit dem Grade und der Richtung nach zugleich oder die Wahlfreiheit; noch mehr Werth hat die Freiheit der Richtung nach; am meisten aber die Freiheit dem Grade nach in Beziehung auf reine Intension. Bis jetzt haben es die Menschen, mit Ausnahme Weniger, erst bis zur Wahlfreiheit und zwar nach der, der Richtung nach, extensiven Weise gebracht. Die Freiheit der Richtung haben sie deshalb noch nicht, weil es ihnen noch an der rein intensiven Richtung fehlt; ihr Geist ist zwar intensiv in Beziehung auf den Grad, aber dabei noch bloß extensiv in Beziehung auf sich selbst; es findet also bei ihnen in geistiger Hinsicht noch kein Wechsel der Richtung statt, sondern nur immer die eine Richtung, die extensive. Die rein intensive müssen sie noch erst kennen lernen und zu erhalten sich bemühn. Wer sie erlangt hat, dessen Geist kann alsdann in seiner Richtung aus und durch sich selbst wechseln oder seine Richtung beliebig verändern. Ein solcher hat dann in Ansehung der Freiheit nur noch dahin zu streben, daß er sich in der reinen Intension dem Grade nach möglichst verstärke, weil die Fortdauer oder das Fortleben der geistigen Kraft davon abhängt, daß in derselben die Intension das Uebergewicht habe über die Extension.

Nach dem in diesen Untersuchungen bisher Vorgekommenen, werden sich nun auch folgende Fragen beantworten lassen.

Erstens: was ist Geist? Es ist ein Inbegriff von Kraft, welche einfach, intensiv und frei ist. Als einfache Kraft unterscheidet sich das Geistige vom Materiellen und so mit auch vom Körperlichen, weil dieses aus Materie besteht, welche eine zusammengesetzte Kraft ist, nämlich aus Intension und Extension, und zwar an sich aus beiden in allen Theilen gleichmäßig mit einander verbunden, so daß jede in dieser Verbindung zum materiellen Ganzen sich nur als Theil verhält. Als intensive Kraft unterscheidet das Geistige sich vom Lichte, welches zwar als solches auch einfach, aber bloß extensiv an sich ist. Daß die Intension der geistigen Kraft verschieden sein und entweder, wie anfänglich bei ihrer Entwickelung, bloß auf den Grad, oder bloß auf die Richtung, oder auf beides zugleich sich beziehen kann, ist schon angeführt worden; eben so auch das verschiedene Verhältniß der Freiheit einer geistigen Kraft, besonders der menschlichen, denn von der absoluten Freiheit einer geistigen Kraft wird weiterhin erst die Rede sein. In dem Grade, als eine geistige Kraft der Richtung nach intensiv ist, hat sie Bewußtsein, welches, da die Intension rein oder unrein sein kann, wieder von verschiedener Art ist, wie weiter vorher auch schon bemerkt wurde, so wie daß das Geistige auch kann extensiv an sich oder intensiv in Beziehung auf etwas anderes sein; doch ist dasselbe um so mehr Geist und ein geistiges Ganze an sich, je mehr es intensiv ist in Beziehung auf sich selbst.

Zweitens: was ist Wesen und Substanz? Das

erstere bedeutet dasjenige, was ein Verhältnißinbegriff bloß an sich ist und was also zu demselben bloß als solchem gehört. Das andere bedeutet einen Kraftinbegriff als einem Verhältnißinbegriffe eigenthümlich angehörig. Der Unterschied besteht also darin, daß bei jenem ein bloßer Verhältnißinbegriff an sich gedacht wird, ohne Beziehung darauf, in wiefern oder in welcher Art derselbe mit einem Kraftinbegriffe verbunden sei; bei diesem hingegen wird ein Verhältnißinbegriff gedacht als verbunden mit einem Kraftinbegriffe und zwar in der Art verbunden, daß sich der Kraftinbegriff zum Verhältnißinbegriffe als Theil verhält oder daß ersterer dem letzteren angehört. Denn die Verbindung eines Verhältnißinbegriffes mit einem Kraftinbegriffe kann so gedacht werden, daß sich jener zu diesem als Theil verhält, oder so, daß sich dieser zu jenem als Theil verhält. Im ersteren Falle wird der Verhältnißinbegriff seiner Wirklichkeit nach oder als wirklich gedacht, im anderen Falle wird er seiner Substanz nach oder als Substanz gedacht. Die Substanz ist demnach immer die Kraft, aber als einem Verhältnißinbegriffe eigenthümlich angehörig; das Wesen ist das einem Verhältnißinbegriffe an sich Angehörige oder zu demselben Erfoderliche, mag derselbe als bloßer Verhältnißinbegriff, oder zugleich als mit einer ihm eigenthümlich angehörigen Kraft verbunden gedacht werden. Unwesentlich ist also dasjenige, was zu einem Verhältnißinbegriffe an sich nicht gehört, sondern was derselbe außerdem oder bloß in Beziehung auf andere Verhältnisse hat. Akzidentell ist, was zu einem Verhältnißinbegriffe, in so fern derselbe zugleich ein Kraftinbegriff für sich ist, an sich nicht gehört. Man hat

in die Definizionen der Wörter Substanz und Wesen gewöhnlich den Begriff des Beharrlichen als Hauptmerkmal mit hineingezogen, aber dieser Zeitbegriff gegehört nicht nothwendig dazu und ist sogar mitunter verwirrend. Denn bei der Substanz ist die Kraft, weil sie der Grund und Träger oder eigentliche Faktor der Verhältnisse ist, zwar stets das Beharrliche, aber es kömmt doch dabei zugleich darauf an, ob die Kraft in dem Verhältnisse eines Ganzen oder nur eines bloß Theilweisen genommen wird. Im ersteren Falle kann die Substanz aufhören, weil eine Kraft, die ein Ganzes ist oder als Ganzes wenigstens in gewisser Beziehung existirt, aufhören kann, ein Ganzes zu sein, indem sie in das Verhältniß übergeht, bloß theilweise oder in bloßen Theilen zu existiren. Absolut beharrlich ist demnach die Substanz nur, in so fern jener Verhältnißunterschied entweder gar nicht mit darunter begriffen wird, oder wenn man ein absolutes Ganze darunter versteht.

Drittens: was ist Leben? Man nimmt diesen Ausdruck im weiteren und engeren Sinne. Nach jenem bezeichnet derselbe die Kraft in ihrer Thätigkeit und Wirksamkeit überhaupt. Da nun die Kraft als stets wirksam und wirkend entweder in intensiver oder in extensiver Weise oder in beiden Richtungen zugleich gedacht werden muß, so ist hiernach überall Leben, wo Kraft ist, und diese ist, wo überhaupt irgend etwas ist, weil auch kein Verhältniß ohne Kraft gewirkt werden und stattfinden kann. Nach diesem Sinne sagt man: alles lebt, nichts ist todt. Im engeren Sinne bezeichnet das Wort Leben dasjenige Verhältniß eines Kraftinbegriffes, in oder nach welchem derselbe den

Wechsel zwischen Intension und Extension durch sich selbst hat. Denn das erste Erforderniß zum Leben in diesem Sinne ist der Wechsel zwischen Intension und Extension, das zweite hingegen, daß dieser Wechsel in irgend einem Grade durch den Kraftinbegriff selbst bewirkt wird. In der bloßen unorganischen Materie, so wie in einer Maschine kann in ersterer in den Theilen vermittelst der Wärme, in der letzteren in der Theilverbindung durch Druck oder Zug ein Wechsel von Intension und Extension stattfinden, aber dabei hat keine von beiden schon Leben, weil dieser Wechsel in keiner Weise ursprünglich durch sie selbst bewirkt wird, sondern in jedem Falle erst und allein von außen her angeregt, erzeugt werden muß. Die lebenden Kraftinbegriffe aber erzeugen diesen Wechsel, wenigstens in gewissem Grade, durch sich selbst, obgleich eben nach Verschiedenheit dieses Grades und je nachdem derselbe als Ganzes oder nur theilweise vorhanden ist, äußere Einwirkung zugleich mit erfoderlich ist. Das Vermögen zur Selbsterzeugung des Wechsels zwischen Intension und Extension beruht nämlich auf dem stattfindenden Uebergewichte der Intension über die Extension. Dieses Uebergewicht kann stattfinden in einem dreifachen Grade. Erstens bloß theilweise oder nur in einigen Theilen; zweitens theilweise und im Ganzen zugleich; drittens bloß im Ganzen. Der erste Grad giebt das Pflanzenleben, wo also in einigen Theilen vermöge ihrer besonderen Einrichtung, d. h. vermöge der ihnen ursprünglich mitgetheilten Gradverschiedenheit in ihren materiellen Richtungen, ein Uebergewicht der Intension über die Intension anderer Theile vorhanden ist, und zwar ein Uebergewicht der Intension der äußeren Theile

über die Intension und so mit auch über die Extension der inneren Theile; denn wenn bei diesem Verhältnisse durch äußerliche oder extensive Einwirkung vermittelst des Lichts und der durch dasselbe entstehenden Wärme die inneren Theile in einen Wechsel zwischen Intension und Extension versetzt werden, so kann dieser Wechsel wegen der überwiegenden Intension der äußeren Theile nicht, wie bei unorganischen Massen, in bloße Extension übergehn oder sich so leicht und schnell nach außerhalb hin verbreiten und dadurch wieder in sich oder dem ganzen Kraftinbegriffe aufhören, sondern die bei diesem Wechsel erregte Extension wirkt, durch die äußeren Theile zurückgeworfen wieder nach innen hin und muß dadurch fortdauern, so lange derselbe nicht für die Intension der äußeren Theile überwiegend wird oder so lange letztere ihre überwiegende Intension behalten. Weil aber das Uebergewicht der Intension über die Extension nur ein theilweises ist, so bedürfen diejenigen Kraftinbegriffe, in welchen dieses Verhältniß stattfindet, eben deshalb der hinzukommenden Einwirkung von außerhalb, d. h. sie bedürfen des Wechsels wegen eine Vermehrung der Extension in den inneren Theilen, weil, wenn in den inneren Theilen selbst kein Wechsel stattfindet, auch kein Wechselverhältniß zwischen den inneren und äußeren Theilen stattfinden kann. Denn wegen des doch mehr oder weniger, aber immer in einigem Grade stattfindenden Uebertritts der Extension nach außen hin, würde dieselbe doch gegen die Intension des organisirten Körpers im Ganzen zu schwach werden und deshalb der Wechsel zwischen Intension und Extension in demselben überhaupt aufhören, wenn nicht durch hinzukommende Einwirkung von außen her

dieser Wechsel immerfort angeregt und befördert würde. Wenn daher den organisirten Körpern vorher ein Vermögen beigelegt wurde, den Wechsel in sich und durch sich selbst zu erzeugen, so kann und soll dieses Erzeugen eigentlich nur so viel heißen, als: diese Körper haben vermittelst der ihnen ursprünglich mitgetheilten und nach ihrer besonderen Beschaffenheit verschieden modifizirten Richtungsverhältnisse die Fähigkeit, den in ihnen von außen her angeregten Richtungswechsel in seiner Mannigfaltigkeit zu bewahren und zu dessen Beibehaltung mehr oder weniger mitzuwirken. Der zweite Grad giebt das Thierleben, wo eine Verschiedenheit der Intension und eben dadurch auch der Extension stattfindet nicht bloß in einzelnen Theilen in ihrer gegenseitigen Beziehung auf einander, sondern zugleich auch ein Uebergewicht der Intension aller Theile gemeinschaftlich zu einander oder im Ganzen, wo, wenn durch diese überwiegende Intension die Kraftverhältnisse des Kraftinbegriffes intensiv werden, das Gefühl stattfindet, und wenn in demselben bloße Verhältnisse intensiv werden, Anschauungen oder reine Empfindungen stattfinden. Die Intension der letzeren Art kann jedoch beim Thiere ursprünglich nur bewirkt werden von außen her oder durch Extension, d. h. durch eine Einwirkung, die an sich extensiv ist, wenn auch nicht bloß extensiv. Durch beide Arten der Intension, so wol der Kraftverhältnisse, als auch der bloßen Verhältnisse entsteht in dem Thierleben ein Wechsel von neuer und höherer Art, nämlich ein solcher, welcher nicht bloß auf den Kraftinbegriff oder Körper an sich beschränkt ist, wie bei der Pflanze, sondern der sich auch außerhalb hin erstreckt, indem beim Thiere nicht bloß

ein höherer Grad von Intension, sondern auch von Extension oder Bewegung nach außen hin stattfindet. Doch da das Thierleben auch zugleich das Pflanzenleben mit in sich enthält, so bedarf es, wie dieses auch zugleich der Einwirkung und Mitwirkung fremder, äußerlicher Kraftinbegriffe, um dem Wechsel zwischen Intension und Extension so wol die erfoderliche Anregung zu verschaffen, als auch denselben in der nöthigen Gleichmäßigkeit zu erhalten, und durch den von außen her zu entnehmenden Kraftgrad zum Wachsthum und zu der vollen Entwickelung zu gelangen. Der dritte Grad giebt das reine Geistesleben, wo also das Uebergewicht der Intension bloß im Ganzen und durch das Ganze stattfindet, so daß die Theile sich bloß als solche, und nicht als Ganze an sich verhalten, folglich gar keine eigenthümliche Intension oder eine Intension an nnd für sich haben, weshalb auch bei der reinen Intension des Geistes oder im Zustande des reinen, bloßen Selbstbewußtseins keine Theile in dem geistigen Kraftinbegriffe und von demselben unterschieden und wahrgenommen werden, sondern derselbe nimmt sich selbst bloß als ein Ganzes an sich wahr, weil, wenn die Theile eines solchen Kraftinbegriffes sollten als Theile wahrgenommen und vom Ganzen unterschieden werden, derselbe entweder nicht bloß intensiv, sondern zum Theil extensiv sein müßte, oder gewisse zum Ganzen gehörige Kraftgrade eine eigene Intension für sich haben müßten, so daß sie zwar in Beziehung auf das Ganze Theile, aber in Beziehung auf sich zugleich auch in einiger Art wenigstens Ganze, zusammen also Theilganze wären. Bei diesem dritten Grade des Lebens hängt also die Extension bloß von der Intension

des Kraftinbegriffes ab und eben dadurch auch der Wechsel zwischen beiden. Deshalb ist aber auch das reine Geistesleben ein Leben bloß durch sich selbst, das Leben der Pflanzen und Thiere aber nur ein Leben durch sich und etwas anderes zugleich. Denn das Leben der Pflanzen und Thiere ist abhängig als Ganzes an sich so wol von seinen Theilen, nämlich von der Theilverbindung und deren gegenseitiger Wechselbeziehung, als auch von der theilweisen Einwirkung anderer Kraftinbegriffe, um diese Wechselbeziehung der eigenen Theile anzuregen und im Gleichgewichte zu erhalten. Das reine Geistesleben aber hat als solches und bloß an sich genommen nicht Theile, die ein Ganzes an sich sind und folglich auch nicht als solche in einer Wechselbeziehung zu einander stehen, sondern dessen Theile sind bloße Theile und sämmtlich nur vom Ganzen abhängig. Das heißt mit wenigen Worten: beim Geistesleben ist die Extension bloß abhängig von der Intension, welche dem Geistigen schon an sich zukömmt und das eigentliche Wesen desselben ausmacht. Beim Pflanzen- und Thier-Leben ist hingegen die Intension abhängig von den Theilen, so wol den eigenen, als fremden, mithin ist sie abhängig von Extension. Das reine Geistesleben bedarf daher zum Leben bloß als solchem auch keiner Einwirkung oder Mitwirkung anderer Kraftinbegriffe. Beim menschlichen Geiste ist das Verhältniß freilich deshalb anders, weil er noch kein reiner Geist ist, sondern mit einem Körper verbunden und dadurch der Einwirkung desselben nothwendig ausgesetzt ist. Auch bedarf der menschliche Geist noch der theilweisen Aneignung fremder Kraft, unmittelbar der des eigenen Körpers, um das Uebergewicht in der

Intension, das er ursprünglich nicht hat, zu erlangen und seinem Kraftgrade nach möglichst stark zu werden.

Viertens: was gehört zur Lebensdauer? Das am meisten zur Lebensdauer, so wie zur Dauer eines Ganzen überhaupt Gehörige ist die Intension; denn diese vereinigt nicht nur, sondern hält auch zusammen, da im Gegentheil die Extension auseinander und zum Vergehen, Verschwinden, zur Auflösung führt. Je stärker daher die Intension ist, desto länger auch die Dauer. Dies findet auch Anwendung aufs Leben; doch gehört beim Leben der Pflanzen und Thiere zugleich auch Gleichmäßigkeit im Wechsel zwischen Intension und Extension dazu; denn in dem Grade, als diese in ihnen abnimmt, nimmt auch das Leben derselben ab, weil Ungleichmäßigkeit im Wechsel diesen selbst aufhebt. Da das körperliche Leben ein zusammengesetztes ist, indem es aus Theilen besteht, die zugleich als Ganze an sich wirken, so kann durch Mehrheit und größere Verschiedenartigkeit der Theile zwar der Wechsel erhöht oder beschleuniget, aber die Gleichmäßigkeit desselben auch um so eher vermindert werden, weshalb die Lebensdauer der Pflanzen die der Thiere im Ganzen übertrifft, weil bei jenen die Vielheit und Verschiedenartigkeit der Theilganzen weniger groß ist. Die Intension in den Theilganzen kann zu gering oder zu stark sein; ist sie ersteres, so sind dieselben ihrem Kraftgrade nach zu schwach, ist sie letzteres, so sind dieselben zu hart an sich, zu steif und ungeschmeidig in Beziehung auf die Theilverbindung. Beides entsteht mit der Zeit, vornehmlich in den thierischen Körpern, welche durch das Alter verknöchern und ungelenkig werden. Beim menschlichen Körper

kann die Einwirkung des Geistigen zwar der Gleichmäßigkeit in den Wechselverhältnissen leicht und sehr nachtheilig werden, aber auch sehr vortheilhaft, je nachdem sie gehörig oder ungehörig ist; sie ist deshalb für den menschlichen Körper und dessen Lebensdauer von großer Wichtigkeit.

Von der höchsten Wichtigkeit ist aber die aufgestellte Frage über das zur Lebensdauer Gehörige in Beziehung auf das Geistige im Menschen selbst. Ursprünglich und anfänglich wird dieses Geistige als eine intensive Kraft erzeugt durch den menschlichen Körper und dessen eigens dazu organisirte Thätigkeit. Das heißt nach dem Obigen: es wird durch die organische Beschaffenheit des menschlichen Körpers und dessen Thätigkeit im wachenden Zustande die gleichmäßige Verbindung von Intension und Extension, durch welche die Kraft als Materie dargestellt ist und besteht, in einem Theile aufgehoben, so daß ein gewisser Theil von Kraft in das Verhältniß der bloßen Intension oder des Geistigen versetzt wird. Diese Ausscheidung des Geistigen erfolgt zwar fortgesetzt, so lange der Körper lebt und zu derselben geeignet ist, aber auf dieses von ihm ausgeschiedene und durch ihn entwickelte Geistige wirkt auch der Körper fortwährend ein und reizt dadurch dasselbe zur Intension nach dem Körper hin, also auch zugleich und eben damit zur Extension in Beziehung auf sich selbst. Da nun die Lebensdauer von der Intension an sich und deren Dauer vorzüglich abhängt, welches beim Geistigen noch mehr der Fall ist, als beim Körperlichen, weil jenes seinem Wesen nach Intension an sich ist, dieses aber ein Inbegriff von gleichmäßigem Wechsel zwischen Intension und

Extension, so hängt die Dauer des Geistigen im Menschen von folgenden zwei Bedingungen ab. Erstlich davon, daß dieses Geistige nicht bloß ein Erzeugniß des Körpers bleibe, sondern daß es auch sich selbst der Richtung nach erzeuge, d. h. daß es sich selbst zur Intension der Richtung nach und in Beziehung auf sich selbst bestimme, also als ein Kraftinbegriff, dem durch die körperliche Erzeugung zuerst und allererst die Möglichkeit verliehn ist, durch sich selbst rein intensiv zu werden, auch wirklich durch sich selbst rein intensiv werde. Zwar ist die im Körper theilweis entwickelte Intension oder das Geistige, als bloßes Produkt des Körpers zu dieser reinen Intension durch sich selbst noch nicht allein oder bloß durch sich vermögend, sondern es bedarf dazu, wie weiterhin in dieser Schrift dargethan werden wird, noch erst einer anderweiten Anleitung oder Anweisung; aber ist diese ihm gegeben, dann kann es als Kraftinbegriff sich selbst zur reinen Intension bestimmen. Durch diese Selbstbestimmung in der angegebenen Art und die Uebung darin gewinnt das Geistige im Menschen nicht bloß je mehr und mehr Unabhängigkeit vom Körper und Reife, — so wie eine Frucht, ursprünglich von und in einem lebenden Körper erzeugt und von demselben abhängig, doch immer mehr an Unabhängigkeit von demselben gewinnt und ein Ganzes an sich wird, je mehr sie in sich selbst zunimmt, — sondern macht auch, wie es wenigstens nach den Beobachtungen, die ich an mir selbst gemacht habe, mir scheint, die zur Ausscheidung oder Erzeugung des Geistigen hinwirkenden Theile oder Organe des Körpers zu dieser Erzeugung noch mehr geeignet, disponirt sie mehr dazu. Zweitens hängt die

Dauer des Menschlichgeistigen auch davon ab, daß die intensiv gewordene und durch sich selbst zur reinen Intension sich bestimmende Kraft ihr Vermögen, durch sich selbst rein intensiv zu sein, so erhöhe, daß der Körper mit seiner Einwirkung auf sie nicht vermögend ist, sie wider ihren Willen zur Extension zu reizen, zu verleiten oder zu zwingen. Die Erhöhung dieses Vermögens bewirkt sie theils durch Uebung in dem Akte der reinen und gänzlichen Intension in Beziehung auf sich selbst, theils und vorzüglich durch Uebung in einem solchen Handeln, bei welchem die Erhöhung des Vermögens der reinen Intension ihr Zweck, und die bei diesem Handeln stattfindende extensive Richtung nur Mittel ist, d. h. durch Uebung im echt und rein moralischen Handeln. Dadurch erhält in dieser Kraft die Intension so wol der Richtung als auch dem Grade nach ein solches Uebergewicht, daß vermittelst desselben diese Kraft nicht bloß sich selbst zusammenhält und als ein Ganzes für sich fortzudauern vermag, sondern auch vom Körper an diesem Zusammenhalten und Fürsichbestehn, also auch an ihrer Fortdauer nicht kann verhindert werden. Die behindernde oder zur Extension reizende, zwingende Einwirkung des Körpers nimmt außerdem in dem Grade ab, als derselbe älter und an sich schwächer wird. Ein durch sich selbst rein intensiver Kraftinbegriff, bei dem die Intension in dem Grade das Uebergewicht hat über die Extension, daß auch der Körper ihn nicht mehr gegen dessen Willen zur Extension zu nöthigen vermag, muß fortdauern können auch ohne den Körper bloß durch sich selbst und nach der Trennung von demselben, eben weil er dasjenige in sich hat, was zur Dauer jedes Kraftinbe-

griffes überhaupt gehört, nämlich entweder Gleichmäßigkeit zwischen Intension und Extension oder ein Uebergewicht der Intension über die Extension. Das körperliche Leben dauert vermöge der Gleichmäßigkeit im Wechsel zwischen Intension und Extension, das geistige aber vermag ein Uebergewicht der Intension über die Extension nicht bloß zu erlangen, sondern dauert auch eben durch dasselbe fort und zwar um so gewisser und länger, weil dieses Uebergewicht, wenn es stattfindet, viel leichter und länger bei zu behalten sein muß, als die Gleichmäßigkeit im Wechsel, welche theils wegen der größeren und stets großen Empfänglichkeit des Körpers für Einwirkungen von außen her, theils wegen der großen Verschiedenartigkeit der körperlichen Theile und ihrer gegenseitigen Beziehungen gar leicht gestört wird, so daß je länger je mehr Ungleichmäßigkeit entsteht und der Wechsel, aber auch damit das Leben und die Verbindung der Theile zum Ganzen aufhört. Daß aber zur Dauer des geistigen Lebens ein Uebergewicht der Intension über die Extension erfoderlich ist, wird Folgendes noch deutlicher machen. Eine rein geistige Kraft kann hinsichts ihrer Richtungen in einem dreifachen Verhältnisse stehn; es hat nämlich in derselben entweder die Intension das Uebergewicht über die Extension, oder diese über jene, oder beide Richtungen stehen im Gleichgewichte, d. h. die geistige Kraft richtet sich in eben dem Grade nach außen hin, als sie sich nach innen hin richtet, geschehe übrigens die Verschiedenheit in diesen Richtungen abwechselnd nach einander oder auch mit beiden theilweise zugleich. Doch muß bei einem geistigen Wesen die Extension immer

als

als von der Intension ausgehend betrachtet werden, so daß die Intension die bestimmende Richtung ist, die Extension aber die bestimmt werdende, weil die einem rein geistigen Wesen beizulegende Freiheit der Richtung es so erfodert. Wollte nun ein geistiges Wesen und zwar ein solches, das nicht ein absolutes Ganze — die Gottheit — ist, sondern nur ein Theilwesen und Theilganzes, wenn auch ein Ganzes an sich, schon durch sich selbst eben so sehr extensiv gerichtet sein, als intensiv, so würde dasselbe bei dieser Gleichmäßigkeit in der Richtung an seiner Lebensdauer Gefahr leiden, weil es als Theilwesen mit anderen Theilwesen in nothwendiger Verbindung und Wechselwirkung steht, also von anderen Theilwesen auch solche Einwirkungen auf sich gestatten muß, die dasselbe zur Extension reizen; dadurch aber würde, wenn in ihm selbst nur Gleichmäßigkeit zwischen Intension und Extension vorhanden wäre, die Extension in demselben sogleich das Uebergewicht erhalten. Das Uebergewicht der Extension aber ist der Lebensdauer in dem Grade, als es in einem lebenden Kraftinbegriffe stattfindet, auch zuwider; folglich muß das Geistige nach einem Uebergewichte der Intension über die Extension in ihm selbst streben, weil nur in dem Grade, als dieses stattfindet, ihm seine Lebensdauer gesichert ist. Hieraus aber folgt auch, daß beim Menschlichgeistigen, wenn in demselben die Extension das Uebergewicht hat über die Intension, oder wenn auch nur beide Richtungen im Gleichgewichte sich befinden, die Lebensdauer oder geistige Fortdauer nicht zu erwarten ist, weil das Menschlichgeistige der fortdauernden, zur Extension reizenden Einwirkung

des Körpers ausgesetzt ist, also auch im letzteren Falle doch die Extension das Uebergewicht erhalten und haben würde, welches Verhältniß aber der Fortdauer und dem Bestehen durch sich selbst zuwider ist. Denn durch die eigenthümliche Intension ist oder wird ein Kraftinbegriff etwas Eigenthümliches oder Ganzes an und für sich, durch Extension aber löset derselbe sich in Theile auf, geht als Ganzes in bloße Theile über in dem Grade, als die Extension stattfindet, und hat diese das Uebergewicht, so wird das Ganze in bloße Theile verwandelt, die mit anderen Kraftinbegriffen als Ganzen sich vereinigen entweder durch eigene Hinneigung zu denselben, oder durch die Anziehung von diesen, so daß sie Theile von anderen Ganzen werden, aber das vorige Ganze ist als solches durch seine extensive Richtung verschwunden. Der hier gegebene Beweis für die mögliche Fortdauer des menschlichen Geistes ist, wenn auch nicht der einzige, — denn es läßt sich wol aus dem, wie das Wirken der Gottheit gedacht werden müsse, noch ein Beweis dafür entnehmen, daß im Menschen sich ein Geistiges als Ganzes entwickeln müsse, das als solches auch fortdaure, — doch der vorzüglichste, durch welchen auch jener eben angedeutete erst volle Klarheit erhalten kann. Dieser hier gegebene ist metaphysisch, weil er aus dem Wesen und der Natur des Geistigen selbst entnommen ist und sich darauf gründet; er ist zuverläßig, weil es ohne Widerspruch nicht anders zu denken ist, als daß ein Kraftinbegriff, in welchem durch ihn selbst die Intension das Uebergewicht über die Extension hat, eben auch vermöge dieses Uebergewichts bestehe und daure durch sich selbst.

Fünftens: was ist Kraft an sich? Es wird diese Frage nicht selten, vornehmlich von Gegnern der Dynamik aufgeworfen, und zwar, wie es scheint, in der Meinung, als ließe sich dieselbe nicht gehörig beantworten und als wenn das Wort Kraft nur ein unbekanntes, oder bloß problematisches Etwas bezeichne. Diese Meinung gehört aber auch zu denen, welche richtig und unrichtig sind, je nachdem man sie nimmt. Sagt man: Kraft sei der wirkende Grund der Verhältnisse, so wird diese Erklärung denen nicht genügen, welche wissen wollen, was die Kraft wirklich an sich sei? Aber hier ist nöthig, sich erst darüber zu verständigen, was man mit dieser Frage meine und wolle. Will man wissen, was die Kraft ohne alle Verhältnisse und außer denselben sei, so enthält die Frage etwas Widersinniges, weil die Kraft in der Wirklichkeit nie und in keiner Weise ohne Verhältnisse sein und also auch nicht ohne dieselben erkannt werden kann. Will man aber wissen, was die Kraft, — wie die Frage eigentlich lauten sollte, — in ihrem Verhältnisse bloß an und für sich selbst sei, so nehme man die Richtung bloß und rein auf oder in sich selbst, d. h. werde rein intensiv der Richtung nach, dann erscheint die Kraft in diesem Verhältnisse ihrer Wirksamkeit sich selbst und wird sich ihrer selbst bewußt. Ueberhaupt geht mit der wirklichen Vollziehung dieses Aktes, nämlich der Intension der Richtung nach, gewiß jedem, der ihn vollzogen hat, gleichsam erst die Sonne auf für sein Inneres und dadurch auch für das Wissen vom Inneren und Geistigen überhaupt; da man vor diesem Akte und ohne denselben in Ansehung seiner selbst und des Geistigen nur in Nacht, höchstens in

Dämmerung sich befindet. Vermittelst dieses Aktes gelangt der Mensch zu Begriffen und Erkenntnissen von der inneren Seite der Natur, das Geistige offenbart sich ihm seinem Wesen nach und das Körperliche ist für ihn nicht mehr bloße Erscheinung, weil durch diesen Akt erst Richtung und Grad als die allgemeinen Grundverhältnisse der Kraft und so mit in ihrer Allgemeinheit und Wichtigkeit sich recht klar und deutlich kund geben. Ohne diese reine Intension und weil es eben daran fehlte, war das bisherige Philosophiren und Theologisiren im Grunde doch nur ein Rechnen mit lauter unbekannten Größen.

B. Von dem, was Kraftinbegriffe der Richtung nach sind im Besonderen.

Die Kraftinbegriffe können der ihnen eigenthümlichen Richtungsweise zufolge im Allgemeinen entweder sein bloß geistige, bloß lichtartige, bloß materielle; doch lassen sich diese drei Richtungsverschiedenheiten auch unter einander in Verbindung denken, und zwar so, daß entweder je zwei, oder je drei, oder alle mit einander verbunden sind, wodurch im Besonderen schon eine größere Mannigfaltigkeit der Kraftinbegriffe der ihnen eigenthümlichen Richtungsweise nach möglich ist. Erwägt man aber die mögliche Mannigfaltigkeit, die daraus entsteht, wenn diese verschiedenen Richtungsweisen zugleich nach ihrer möglichen Gradverschiedenheit gedacht werden, so muß dieselbe eigentlich als unbestimmbar groß angenommen werden, weil diese Gradverschiedenheit ins Unendliche hin verschieden sein kann. Es giebt aber noch eine andere Weise, die Kraftinbegriffe der Richtung nach im Einzelnen zu bestimmen, welche eine genauere Bestimmbarkeit zu läßt und darin

besteht, daß man die Kraftinbegriffe nicht bloß bestimmt nach dem, was sie der Richtung und deren möglichen Gradverschiedenheit nach an sich sind, sondern was sie nach und in diesen Beziehungen zugleich für einen gewissen besonderen Kraftinbegriff oder Gegenstand sind. Derjenige Gegenstand, welcher als der vorzüglichste hierbei gleichsam zum Richtpunkte oder zum Haupt-Beziehungsgegenstande genommen werden kann, ist eigentlich der Mensch selbst, und zwar ganz besonders der menschliche Geist. Betrachtet man nun das Verhältniß, in welchem der menschliche Geist zu den im Besonderen möglichen Kraftinbegriffen, diese der Richtung nach so wol an sich, als auch in Beziehung auf den menschlichen Geist genommen, steht, so ist dasselbe überhaupt von vierfacher Art. Denn es giebt für den menschlichen Geist vier Verhältnisse, in denen sich derselbe so wol in Ansehung seiner selbst, als auch in seiner Beziehung zu den anderen Gegenständen außer ihm, nothwendig befindet und in Hinsicht auf welche ihm eine vollständig genaue und wahre Kenntniß schlechterdings unentbehrlich ist, wenn seine Thätigkeit eine ganz richtige sein soll.

a) Das erste dieser Verhältnisse ist das Verhältniß der bloßen Freiheit, oder dasjenige, worin der menschliche Geist bloß zu sich selbst steht, denn bloß frei kann derselbe nur sein in und für sich selbst. Die Hauptfrage, welche der menschliche Geist in dieser Beziehung zu beantworten hat, ist die: wie und was will ich? d. h. bin ich schon frei und was gehört für mich dazu, um möglichst frei zu werden?

b) Das zweite Verhältniß ist das der bloßen Gebundenheit oder Nothwendigkeit; also dasjenige,

worin der menschliche Geist zu einem Ganzen steht, zu dem er sich bloß als Theil verhält, und von dem er selbst sich demnach als für durchaus gebunden und abhängig, und in Hinsicht auf alles, was ihn betrifft, als mit Nothwendigkeit bestimmt erachten muß. Die Hauptfrage, welche der menschliche Geist in dieser Beziehung zu beantworten hat, ist die: was muß ich?

Die Vereinigung der Freiheit mit der Gebundenheit giebt ein doppeltes Verhältniß, denn es kann diese Vereinigung oder Verbindung sein eine gleichzeitige, oder eine der Zeit nach wechselnde; daher

c) das dritte Verhältniß dasjenige ist, wo der menschliche Geist frei und gebunden zugleich ist, und zwar beides gleichzeitig. Dies ist er in Beziehung auf andere Menschen; er ist nämlich frei in Ansehung seiner selbst, aber auch gebunden als Mitglied einer gewissen mit einander verbundenen Gesellschaft von Menschen. Die Hauptfrage, welche derselbe sich hiernach zu beantworten hat, ist die: was soll ich?

d) Das vierte Verhältniß ist das, wo der menschliche Geist frei und gebunden zusammen ist, und zwar beides der Zeit nach wechselnd. In diesem Verhältnisse befindet sich derselbe in Beziehung auf bloß sinnliche Gegenstände; denn er verhält sich in dieser Beziehung bald aktiv, bald passiv. Die Hauptfrage, welche derselbe in Ansehung dieses Verhältnisses zu beantworten hat, ist die: was kann ich?

Das erste Verhältniß bezieht sich auf den menschlichen Geist selbst und erfodert demnach in wissenschaftlicher Hinsicht die Kenntniß des menschlichen Geistes von sich selbst und seiner möglichen Thätigkeit. Das zweite bezieht sich auf die Gottheit und erfodert also

in dieser Hinsicht die Kenntniß von der Gottheit. Das dritte bezieht sich auf den Staat, und erfodert die Kenntniß von dem, was zu einem Staate gehört. Das vierte bezieht sich auf die sinnliche Natur und erfodert also in wissenschaftlicher Hinsicht die Kenntniß von der sinnlichen Natur. Die Entwickelung dieser vierfachen Kenntniß, und zwar mit strenger Nothwendigkeit, ist nun das weitere Geschäfft der Metaphysik; doch gehört zum eigentlichen Inhalte derselben nur die mit Nothwendigkeit stattfindende Entwickelung und Angabe dieser vier Verhältnisse als Ganzen an sich und von ihrer theilweisen Beschaffenheit in Beziehung aufs Ganze, so daß also die aus einem solchen Ganzen entwickelten theilweisen Verhältnisse und Bestimmungen in der Metaphysik bloß als Theile des Verhältnißganzen, zu dem sie gehören, betrachtet und erwogen werden. Hingegen liegt die Entwickelung und Angabe von gewissen theilweisen Verhältnissen eines der vier obigen Verhältnißganzen, in wiefern diese theilweisen Verhältnisse als Ganze an sich und in Beziehung auf andere, zu ihnen gehörige theilweise Verhältnisse genommen werden, anderen Wissenschaften ob, die jedoch, weil sie nur theilweise Verhältnisse von jenen vier genannten, obgleich als Ganze oder als ein Ganzes an sich, bearbeiten, unter der Metaphysik stehen und von dieser erst die Grundbestimmungen für ihre theilweisen Entwickelungen erhalten müssen. So giebt, um nur Einiges als Beispiel anzuführen, die Metaphysik die Kenntniß vom menschlichen Geiste nach dem, was er bloß an sich ist, oder nach dem, was zu demselben gehört als Ganzen, und was zu demselben gehört als theilweise Thätigkeit, aber eben auch nur

als theilweise Thätigkeit und als solche zu ihm als Ganzen gehörig. Die Kenntniß aber von den theilweisen Thätigkeiten des menschlichen Geistes, in wiefern dieselben als Ganze an sich und in Beziehung auf andere theilweise Verhältnisse als Ganze betrachtet werden, wird in anderen Wissenschaften gegeben, namentlich in Ansehung der praktischen Thätigkeit in der Moral, und in Ansehung der Kunstthätigkeit in der Aesthetik. Man hat bekanntlich bisher den Inhalt der Metaphysik im Besonderen nicht nach den vorher angegebenen vier Hauptverhältnissen des menschlichen Geistes bestimmt, sondern denselben anders angenommen. Die Lehre vom menschlichen Geiste selbst und von der Gottheit kamen zwar darin vor, jene unter der Benennung der razionalen Psychologie, diese unter dem Namen der razionalen Theologie; aber die Lehre von der bloß sinnlichen Natur wurde von Wenigen dazu gerechnet, und die Lehre vom Staate vielleicht noch von niemand. Wer aber jene vier Hauptverhältnisse nach ihrer Verschiedenheit und nach der einem jeden eigenthümlichen Bedeutsamkeit einsieht, der wird wol nicht daran zweifeln, daß die beiden letzteren im Allgemeinen oder Ganzen von der Metaphysik gleichfalls in Erwägung genommen werden müssen. In der Ontologie, welche man gewöhnlich als Metaphysik im Allgemeinen der Metaphysik im Besonderen voranstellte, wollte man erst die Grundsätze oder Grundbestimmungen für die letztere auffinden und entwickeln. Dies schien freilich nöthig, weil der Inhalt der Metaphysik überhaupt nur auf logischem Wege gesucht wurde und ursprünglich auf logischen Bestimmungen beruhte. Bei einem rein philosophischen Gange ist aber eine Auffindung und Ent-

wickelung von besonders zur Metaphysik gehörigen Grundbestimmungen nicht nöthig, theils weil zu dieser Wissenschaft keine anderen Grundbestimmungen erfoderlich sind, als diejenigen, welche schon in der Grundlehre überhaupt aufgefunden und angegeben werden müssen, theils auch, weil dasjenige, was in Ansehung von Kraftverhältnissen, also für die Metaphysik besonders zu bemerken ist, wie z. B. was Substanz und Wesen sei, sich am deutlichsten bei der Bestimmung der Kraftverhältnisse selbst oder nach derselben angeben läßt, indem die gehörige Einsicht davon erst aus der vorangegangenen Entwickelung der möglichen Bestimmbarkeit der Kraftverhältnisse der Richtung nach hervorgeht. Außerdem hat man noch die razionale Kosmologie zur Metaphysik gerechnet; aber diese macht keinen Haupttheil derselben aus, sondern ist mit unter die Kenntniß von der Gottheit zu begreifen, wie weiterhin deutlicher werden wird, und kann nur als Unterabtheilung von dieser besonders abgehandelt werden.

Die Metaphysik im Besonderen beginnt hier also zuvörderst mit der Lehre vom menschlichen Geiste.

In dem Grade, als der menschliche Geist zur Selbstthätigkeit gelangt oder, wie es weiter vorher genannt wurde, aktiv ist, verhält sich zwar seine Thätigkeit, als von ihm ausgehend, auch als Theil oder theilweise Wirksamkeit von ihm, aber das Verhältniß derselben kann dennoch zum Geiste von dreifacher Art sein; nämlich sie kann sich zu demselben verhalten entweder als bloßer Theil, oder als bloßes Ganze, oder als Ganzes und Theil zugleich; mit anderen Worten heißt dies auch so viel als: die Thätigkeit des Geistes ist für denselben entweder bloßes Mittel, oder sie ist

für ihn bloß Zweck, oder sie ist für ihn Zweck und Mittel zugleich. Denn die Ausdrücke Zweck und Mittel beziehen sich auf das Streben und die Thätigkeit einer geistigen Kraft; einer nicht geistigen kann man bei ihrem Streben wol nur Trieb oder Instinkt beilegen; jenen, wenn dasselbe auf etwas Theilweises gerichtet ist, diesen, wenn es auf ein Ganzes gerichtet ist. Bei der geistigen Kraft aber heißt das Streben als theilweise Thätigkeit, die zu einem gewissen Ganzen hinführen und dasselbe zu Stande bringen soll, das Mittel; das Ganze hingegen der Zweck. Beide Ausdrücke stimmen darin überein, daß sie dem Grade an sich nach genommen werden und daß das Streben bei dem Einen wie bei dem Anderen dem Grade an sich nach bestimmt wird. Da nun der Grad an sich entweder Ganzes, oder Theil, oder beides zusammen ist, so unterscheiden sich jene Ausdrücke dadurch, daß das Ganze als Zweck, der Theil als Mittel bezeichnet wird, und Ganzes und Theil zusammen ist beim Streben des Geistes entweder ein Zweck, der zugleich Mittel, oder ein Mittel, das zugleich, nämlich in einer anderen Beziehung Zweck ist. Weil der Geist als solcher immer intensiv ist, so hat er bei seiner Thätigkeit auch immer einen Zweck, indem dieser eben dasjenige Ganze bezeichnet, worauf die Intension des Geistes gerichtet ist, die Thätigkeit selbst aber, in so fern durch sie die Intension vollführt und das Ganze bewirkt werden soll, ist das Mittel. Nach der vorher angegebenen dreifachen Art der Thätigkeit ist dieselbe also

a) bloßes Mittel. In dieser Bestimmungsweise ist bei derselben zu erwägen so wol der Zweck,

in Beziehung auf welchen sie Mittel ist, als auch sie selbst ihrer eigenen theilweisen Beschaffenheit nach.

a) Der Zweck, welchen der menschliche Geist bei seiner Thätigkeit hat, liegt, in so fern dieselbe bloß Mittel ist, außerhalb dieser Thätigkeit entweder im Geiste als dem Ganzen, von dem dieselbe unmittelbar ausgeht, oder in einem anderen, vom Geiste verschiedenen Ganzen, oder in einem solchen und dem Geiste zugleich. Doch kömmt es weniger darauf an, zu bestimmen, zu welchem Kraftinbegriffe sich die geistige Thätigkeit als Mittel verhalte, als vielmehr darauf: welches Kraftverhältniß in demselben durch selbige gefördert oder bewirkt werden solle und könne? Viele haben die Vollkommenheit oder Vervollkommnung als das Ziel angegeben, nach welchem entweder gestrebt wird oder doch gestrebt werden sollte. Aber diese Ausdrücke sind bloß an sich genommen und ohne weitere Bestimmung so unbestimmt, daß sie fast nichts sagen. Es giebt überhaupt nur dreierlei Verhältnisse, nach denen der menschliche Geist als Kraftinbegriff streben kann, welche sind: Freiheit, oder Gebundenheit, oder beide zusammen. Von der Freiheit ist schon die Rede gewesen, und daß gewisse schätzbare, besondere Verhältnisse, als Gesundheit, Reichthum, Ehre, Macht und dergleichen nur gewisse einzelne Freiheitsverhältnisse entweder im Ganzen oder theilweise bezeichnen, bedarf für Nachdenkende wol keiner weiteren Erklärung. Die Gebundenheit, als das Gegentheil der Freiheit, kann bloß als solche stattfinden, welches z. B. der Fall ist bei der bloßen, todten Materie; aber die Freiheit eines Kraftinbegriffes kann zwar in so fern

ohne alle Gebundenheit gedacht werden, als derselbe ein solcher ist, der von keinem anderen Kraftinbegriffe außer ihm gebunden wird oder werden kann, doch muß ein solcher, wenn er die höchst mögliche Freiheit in sich selbst und seiner Thätigkeit haben will, sich selbst binden, weil die Freiheit des Grades und die Freiheit der Richtung einander entgegen gesetzt sind, indem zu jener Beharrung in einer und derselben Richtung, zu dieser hingegen Wechsel oder Veränderung in der Richtung gehört. Will demnach ein im Ganzen oder als Ganzes freier Kraftinbegriff in seiner theilweisen Thätigkeit möglichst frei wirken, so muß er entweder beide Arten von Freiheit gegenseitig durch einander binden, beschränken, oder er muß in seiner Wirksamkeit sich nur auf Eine von beiden beschränken, so daß ihm die andere fehle, welches letztere dann aber nicht die in aller Weise höchst mögliche Art von Freiheit wäre. Der menschliche Geist ist aber noch außerdem, wie weit er es auch in seiner Freiheit schon gebracht haben mag, doch auch als Ganzes so wenig frei, daß er so gar noch mit dem Niedrigsten, der Materie, verbunden und also auch daran gebunden ist. Sein Hauptbestreben in Beziehung auf Freiheit sollte daher sein, erstens: daß er ein Ganzes an sich werde und sei, welches derselbe jedoch nur dann erst und dadurch ist, wenn er die reine Intension der Richtung nach oder in Beziehung auf sich selbst erlangt hat, indem er bei bloß extensiver Richtung in Beziehung auf sich selbst sich nur als Theil verhält und sich nur zum Theile von etwas Anderem macht; durch reine Intension erhält derselbe zugleich die Freiheit der Richtung. Doch muß er zweitens auch dahin streben, ein selbstständiges Ganze zu werden oder als

Ganzes an sich beharren zu können, welches dadurch geschieht, daß er strebt nach Freiheit des Grades in der reinen Intension und nach dem Uebergewichte der rein intensiven Richtung über die extensive. Durch beides gelangt er dahin, je mehr und mehr und endlich — beim Tode des Körpers — völlig ungebunden vom Körper zu sein. Da jedoch nicht allein die höchst mögliche Freiheit als solche schon Gebundenheit erfodert, sondern der menschliche Geist, auch wenn er schon ein Ganzes an und für sich geworden, doch nur ein Theilganzes ist, d. h. ein solches, das zwar Ganzes an und für sich ist, aber zu Einem andern oder zu mehren andern Ganzen sich zugleich nur als Theil verhält, folglich sich zugleich im Zustande einer von außen her gewirkten Gebundenheit befindet, so muß derselbe auch in dieser Verschiedenheit entweder nach Gebundenheit streben, oder dieselbe doch in seinem Streben berücksichtigen und befolgen. Jedoch hängt der Werth und der Nutzen, welchen das thätige Subjekt von seiner Thätigkeit in Beziehung auf sich selbst hat, davon ab, daß ihm bei seinem Streben die Freiheit Zweck, die Gebundenheit nur Mittel sei.

b) Ihrer eigenen theilweisen Beschaffenheit nach kann die Thätigkeit des menschlichen Geistes sein erstens dem Grade nach: von starker oder von schwacher Art, zweitens der Richtung nach entweder bloß intensiv, oder bloß extensiv, oder beides zusammen.

Da die Richtungsverschiedenheit in der Thätigkeit des menschlichen Geistes von vorzüglicher Wichtigkeit ist, so erfodert sie auch eine ausführlichere Bestimmtheit.

aa) Von der Thätigkeitsweise mit bloß intensi-

ver Richtung. Diese bloße Intension kann eine solche sein der Richtung nach, wo der Geist sich bloß und rein seiner selbst bewußt ist oder nach diesem Selbstbewußtsein strebt, und eine solche dem Grade nach, wo der Geist in Beziehung auf einen gewissen Grad seiner Thätigkeit oder seines Thätigkeits-Vermögens intensiv ist oder nach demselben strebt. Im letzteren Falle, wenn nämlich die Intension auf einen gewissen Grad geht, kann dieser Grad sich auch auf das Thätigkeits-Vermögen des Körpers und dessen Gefühl beziehn, wo dann die Intension des Geistes auf Bewirkung eines ihm gemäßen Grades im Körperlichen geht, so daß seine Thätigkeit in Beziehung auf ihn selbst der Richtung nach zwar extensiv, aber doch dem Grade nach intensiv ist. Bei dieser Thätigkeitsweise mit bloßer Intension ist dem Geiste immer die bloße Freiheit Zweck, weil die Intension des Geistes in Beziehung auf sich, sie mag der Richtung oder dem Grade nach stattfinden, immer die Freiheit desselben entweder der Richtung oder wenigstens dem Grade nach in einem gewissen Grade, und mindestens auf kurze Zeit vermehrt. Diejenige Thätigkeitsweise des Geistes nun, wo demselben die bloße Freiheit Zweck und die bloße Intension in der Thätigkeit das Mittel ist, heißt das Begehren. Das in dieser Weise thätige Subjekt strebt also bloß, etwas, das von ihm noch nicht Theil ist, zum Theil von sich zu machen. Dieses Streben kann der Freiheit auch wirklich förderlich sein in den Fällen, wo die Gebundenheit und die Befolgung derselben zur Erhöhung der Freiheit nicht nothwendig ist. Dieses ist z. B. der Fall bei dem Streben, zur völlig reinen Intension der Richtung nach und in Beziehung auf

sich selbst zu gelangen, wodurch das völlig reine Selbstbewußtsein entsteht, welches Streben im menschlichen Geiste eigentlich ein reines Begehren bloß seiner selbst ist. In den Fällen aber, wo die Gebundenheit und die Beachtung derselben zur Erhöhung der Freiheit erfoderlich ist, ist das bloße Begehren der Freiheit zuwider, eben weil das zur Erreichung des Zweckes nothwendige Mittel nicht angewendet wird. Die durch das Begehren stattfindende Erhöhung der Freiheit ist dann entweder nur scheinbar oder doch bald vorübergehend. Der Wahn, als sei man bloß frei oder als sei wenigstens für den Wähnenden die Gebundenheit nicht nothwendig, wo sie es dennoch ist, erzeugt die Willkühr, d. h. eine diesem Wahne gemäße Thätigkeit, nämlich eine solche, wo man die wirklich stattfindende oder zur Erhöhung der Freiheit nothwendige Gebundenheit nicht beachtet und befolgt. Die Willkühr ist daher der Freiheit, nicht bloß derselben überhaupt, sondern auch der eigenen, vornehmlich der geistigen zuwider, eben weil sie das zur Bewirkung der Freiheit nothwendige Mittel, da, wo dasselbe nothwendig ist, nämlich die Gebundenheit nicht anwendet. Das Nachherige wird dies noch deutlicher machen.

bb) Von der Thätigkeitsweise mit bloß extensiver Richtung. Bloß extensiv thätig ist der Geist, wenn seine Intension gar nicht, weder der Richtung nach noch in Beziehung auf einen Grad auf ihn selbst geht, sondern auf einen von ihm verschiedenen Kraftinbegriff, bei welcher Richtungsweise derselbe dann eben in Ansehung seiner selbst bloß extensiv oder von sich weggerichtet ist. Bei dieser bloß extensiven Thätigkeitsweise ist dem Geiste immer in Beziehung auf ihn selbst die

Gebundenheit Zweck, weil die bloß extensive Thätigkeit in dem Grade, als sie stattfindet, zur Gebundenheit führt, indem sie den Kraftinbegriff, welcher dieselbe übt, je mehr und mehr in das Verhältniß des bloßen Theilseins versetzt. Diejenige Thätigkeitsweise des Geistes nun, wo demselben die bloße Gebundenheit in Ansehung seiner selbst Zweck und die bloße Extension in seiner Thätigkeit das Mittel ist, heißt das Lieben. Das in dieser Weise thätige Subjekt strebt, sich selbst zum bloßen Theil zu machen von einem anderen Gegenstande. Es versteht sich übrigens hoffentlich von selbst, daß hier nur die Rede ist von völliger, bloßer Liebe, nicht aber von der theilweisen, welche nur in einem gewissen Wohlwollen oder Gutsein besteht. Es entsteht aber die Frage: wie ist in einer geistigen Kraft das Streben nach bloßer Gebundenheit möglich? Eine vollständige Antwort auf diese Frage erfodert und eröffnet zugleich weite Aussichten und Ansichten, worüber weiterhin noch einiges vorkommen wird; hier mag in der Kürze die Antwort genügen, daß dazu ein höherer Freiheitsgrad gehört, als der Liebende selber hat. Dieser höhere Freiheitsgrad, mit welchem von dem geliebten Gegenstande auf den Liebenden gewirkt wird, reizt vermöge seines Uebergewichtes den Liebenden zur Intension in Beziehung auf denselben, und in sofern dieser höhere Freiheitsgrad einem anderen Gegenstande angehört, zur Intension in Beziehung auf diesen und folglich zur Extension in Beziehung auf sich selbst. Die Liebe zu einem anderen Gegenstande setzt daher immer eine von demselben empfangene Einwirkung vermittelst eines höheren Freiheitsgrades, folglich einen Zwang

vor-

voraus, welcher jedoch nicht bloßer Zwang ist, sondern nur Reiz, wobei die Freiheit des Liebenden zwar anfänglich noch stattfindet, aber allmählig und je länger je mehr durch die höhere Freiheit des Gegenstandes überwunden und zum Streben nach gänzlicher Vereinigung mit demselben und dadurch zur Gebundenheit von demselben genöthiget wird. Das Lieben hängt also nicht bloß von der Freiheit oder dem freien Willen des Liebenden ab; man kann nicht lieben, bloß weil und wenn man will, sondern die Liebe ist anfänglich eine Vereinigung von Zwang und Freiheit, welche letztere sich aber von dem ersteren immer mehr überwältigen läßt. Bei der Liebe zeigt sich daher das Geistige stets von seiner schwachen Seite, indem dieselbe immer ein Uebergewicht der Extension über die Intension enthält, da im Gegentheil die Stärke des Geistigen im Uebergewichte der Intension über die Extension besteht. Die Schwachheit des Geistigen zeigt sich aber um so größer, wenn dasselbe nicht einmal dasjenige außer sich selbst liebt, was wirklich einen höheren Freiheitsgrad an und in sich als Ganzes an sich enthält, sondern nur etwas, das an und in sich als Ganzes selber gebunden ist und bei dem der höhere Freiheitsgrad nur in gewissen Theilen oder gar nur in der Erscheinung stattfindet; und je weniger auch ein solcher für hoch und vorzüglich gehaltene Freiheitsgrad wirklich ein hoher ist, um desto schwächer und geringer stellt sich dasjenige Geistige dar, welches dergleichen zu lieben vermag. Diese Auseinandersetzung, zu deren Verdeutlichung nur kurz hier bemerkt werden soll, daß auch das Schöne, welches am meisten geliebt zu werden

pflegt, nur einen gewissen Freiheitsgrad bedeutet, wie weiterhin dargethan werden wird, ist auch darum wichtig, weil sie zugleich einen Maaßstab für den Werth und die Vorzüglichkeit menschlicher Geister angiebt. Die Menschen haben bisher mehrentheils das Körperliche, Sinnliche geliebt, welches ein Beweis ist, daß ihr eigener geistiger Freiheitsgrad noch geringer war, als der Freiheitsgrad des Körperlichen, entweder desselben an sich, wie im Gefühle des Körpers, oder desselben in seiner äußerlichen Form und Erscheinung. Viele liebten und lieben vornehmlich jetzt den hohen Freiheitsgrad, dargestellt als Schönes in der Kunst und durch dieselbe, also als Erzeugniß der Thätigkeit des menschlichen Geistes; sie stehen dadurch zwar höher, als die Liebhaber des bloß Körperlichen, aber daß sie den hohen Freiheitsgrad nur als Erscheinung und in etwas außer ihnen lieben, ja daß sie überhaupt denselben lieben, und ihn nicht an und für sich selbst wollen, ist ein für die Höhe ihres eigenen Geistes nachtheiliger Beweis. Diese Verhältnisse können sich nur ändern, und bessern dadurch, daß der menschliche Geist zur reinen Intension in Beziehung auf sich selbst und dadurch zum Uebergewichte der Intension in sich selbst über seine Extension gelangt; denn so lange im menschlichen Geiste noch die Extension das Uebergewicht über die Intension hat, sind auch dergleichen, dem Geiste an sich nachtheilige Liebhabereien fast unvermeidlich.

cc) Von der Thätigkeitsweise mit intensiver und extensiver Richtung zusammen. Beide Richtungen können in der geistigen Thätigkeit sehr wol zusammen stattfinden, indem die Intension sich theilweise zur Extension bestimmt, um denjenigen Grad, auf den die In-

tension geht, zu erreichen oder zu erlangen. Zweck dabei ist dem Geiste Freiheit und Gebundenheit zusammen; und diejenige Thätigkeitsweise des Geistes, wo demselben Freiheit und Gebundenheit in Verbindung Zweck, und die intensive und extensive Richtung zusammen in seiner Thätigkeit das Mittel ist, heißt das Wollen. Dieses enthält demnach eine Vereinigung des Begehrens und Liebens, so daß beides theilweise zusammen dabei stattfindet. Wenn man das Erstere auch als Neigung — Richtung — zum bloßen Nehmen, das Letztere als Neigung zum bloßen Geben bestimmen kann, so ist der Wille die Richtung oder das Streben des Geistes zum Geben und Nehmen zusammen. Der Wille ist rein, wenn die Vereinigung von Begehren und Lieben gleichmäßig ist, unrein aber, wenn bei derselben entweder jenes, oder dieses das Uebergewicht hat. Da der Geist als wollend nach Freiheit und Gebundenheit zugleich strebt, so ist ferner der Wille ein guter, wenn bei dem Streben in dieser Art die Freiheit als Zweck gilt, die Gebundenheit nur als Mittel, bei Umkehrung dieses Verhältnisses ist der Wille ein böser. Dem menschlichen Geiste ist beim Wollen zwar, wie gesagt, Freiheit und Gebundenheit in Verbindung Zweck, doch kann er beide in ihrer Verbindung sich zu einander entweder so verhalten lassen, daß sie sich gegenseitig Zweck und Mittel zugleich sind, oder auch so, daß die Eine für die Andere bloß Zweck oder Mittel ist. Das Wollen ist nun diejenige Thätigkeitsweise des menschlichen Geistes, welche demselben in den mehrsten Fällen geziemt, weil er in seinem Streben nach Freiheit überall fast die Gebundenheit zu berücksichtigen

und zu befolgen hat, wenn er in der Freiheit wirklich Fortschritte machen, oder die, welche er schon hat, behalten will.

b) Die Thätigkeit des menschlichen Geistes kann sein bloßer Zweck; da dies auch so viel heißt, als: sie verhält sich zum thätigen Geiste selbst als Ganzes, so verhält sich dieser zu ihr, nämlich zu seiner Thätigkeit als Theil oder als Mittel. Dies ist ein ungehöriges, unrichtiges Verhältniß, weil eigentlich die Thätigkeit des Geistes sich als Theil zu ihm, dem Ganzen, verhält, indem sie von ihm ausgeht, und der Geist demnach sich selbst unrichtig behandelt, wenn er als Ganzes sich zum Theil oder Mittel macht für etwas Theilweises von ihm oder für einen gewissen Inbegriff seiner theilweisen Thätigkeit. Aber eine solche Ungehörigkeit findet statt bei der Selbstliebe. Diese ist zwar gewöhnlich nur Eigenliebe, welche darin besteht, daß man das eigene Körperliche liebt, entweder im Ganzen oder theilweis, und deshalb in Beziehung auf das Körperliche Anderer bloß begehrt. In diesem Falle heuchelt man wol sogar Liebe zu Andern und preiset die Liebe überhaupt, um Andere dadurch geneigter zu machen, sich dem Begehren zu fügen in Ansehung ihres Körperlichen, so daß hierbei die Regel gilt: je mehr man von Liebe spricht, um so weniger ist dieselbe wirklich vorhanden. Aber abgesehn von diesem niedrigen Verhalten, läßt sich doch der Fall als möglich denken, daß eine geistige Kraft sich wirklich bloß selbst liebe oder daß dieselbe als Ganzes in eine gewisse Art ihrer eigenen theilweisen Thätigkeit verliebt sei. Der menschliche Geist kann in diesen Fehler verfallen nicht bloß in Ansehung seiner Kunsterzeugnisse, sondern

auch in Ansehung seiner wissenschaftlichen Erzeugnisse, und er ist darin verfallen, wenn er wegen derselben in sich und über sich selbst stolz ist.

c) Die Thätigkeit des menschlichen Geistes kann sich zu demselben verhalten als Mittel und Zweck zugleich. Dieses Verhältniß heißt so viel, als: der Geist will, daß seine Thätigkeit ein gewisses Ganze enthalte oder daß nicht bloß durch dieselbe, sondern auch in derselben ein gewisses Ganze gewirkt werde, welches Ganze dann für ihn selbst wieder Mittel ist zur Beförderung seiner Freiheit, oder seiner Gebundenheit oder beider zusammen. Die Bewirkung dieses Ganzen in seiner Thätigkeit ist für ihn zwar Zweck, aber auch zugleich Mittel zu dem eben angegebenen höheren Zwecke. Das in der Thätigkeit als solcher enthaltene Ganze kann überhaupt von dreifacher Art sein; es kann nämlich sein entweder ein Inbegriff bloßer Verhältnisse, oder ein Inbegriff von Kraftverhältnissen, oder ein Inbegriff von Verhältnissen, die theils bloße Verhältnisse, theils Kraftverhältnisse zugleich sind. Die erste Art der geistigen Thätigkeit ist die theoretische, die zweite die praktische und die dritte die Kunstthätigkeit.

1) Von der theoretischen Thätigkeit des menschlichen Geistes. Bei dieser will also derselbe solche Ganze in seiner Thätigkeit und durch dieselbe erzeugen, bewirken, welche bloße Verhältnisse enthalten oder in bloßen Verhältnissen bestehn; deshalb ist seine Thätigkeit dabei bloß immanent und nicht der Kraft nach nach außen gehend, weil im letzteren Falle nicht bloße Verhältnisse, sondern immer zugleich auch Kraftverhältnisse würden gewirkt oder gewisse Kraftinbegriffe als solche würden verändert werden. Bei der theore-

tischen Thätigkeit, so wie in Ansehung der Thätigkeit des Geistes überhaupt, in so fern sich dieselbe zu ihm als Mittel und Zweck zugleich verhält, ist noch zu bemerken der Unterschied zwischen dem Subjektiven und Objektiven. Jenes bezeichnet den Geist selbst, von dem die Thätigkeit ausgeht, dieses das Ganze, welches durch dieselbe gewirkt werden und in derselben enthalten sein soll. Da dieses Ganze aber ein solches sein kann entweder als Inbegriff bloßer Verhältnisse, oder als Inbegriff von Kraft und Kraftverhältnissen, dergleichen die wirklichen Gegenstände sind, wo die Verhältnisse sich als Theile eines Kraftinbegriffes darstellen, so ist zu unterscheiden zwischen Verhältniß-Objekt und Kraft-Objekt. Das Objektive kann übrigens dem Inhalte nach auch der menschliche Geist selber sein und seine eigene theilweise Thätigkeit, wo derselbe sich Subjekt und Objekt zugleich ist. Bei der theoretischen Thätigkeit als solcher will der Geist für sich bloße Gebundenheit, diese ist ihm also bei derselben Zweck, d. h. er will die Freiheit, besonders seiner Richtung, bis zur gänzlichen Gebundenheit oder Nothwendigkeit bringen, so daß ihm in seiner Bestimmung eines Objektiven, was den Verhältniß-Inbegriff desselben betrifft, weiter keine Freiheit der Richtung übrig bleibt, er auf nichts anderes mit seiner Richtung gerathen oder verfallen kann, sondern daß er sich an die Art und Weise dieser Bestimmung für gänzlich gebunden erachten muß. Die Freiheit ist ihm in seiner theoretischen Thätigkeit, so wol die Freiheit der Richtung, als des Grades, nur Mittel für die Erreichung der Gebundenheit; obgleich in anderer Beziehung die gesammte theoretische Thätigkeit, so nach auch die durch dieselbe erlangte Gebundenheit wieder nur Mittel ist

für die Praxis und durch diese für die Freiheit; denn der menschliche Geist will, wenn seine gesammte Thätigkeit von gehöriger Art ist, durch die theoretische möglichst viel Verhältnisse genau und richtig kennen lernen, um seine Praxis darnach richtig zu bestimmen und zu üben. Die Gebundenheit ist jedoch die Mutter der Uebereinstimmung oder Harmonie, die Freiheit ist davon gleichsam der Vater; aber Freiheit bloß als solche und im Gegensatze gegen die Gebundenheit ist nur Willkühr, im Theoretischen wie im Praktischen, und erzeugt in jenem nur leeres Gedankenspiel, in diesem Disharmonie. Die Gebundenheit bezieht sich entweder auf bloße Theile und deren Verhältniß zu ihrem Ganzen, oder auf Ganze und deren gemeinschaftliches Theilverhältniß zu einem gemeinschaftlichen Ganzen. Im ersteren Falle besteht die Gebundenheit des Geistes entweder in einer durch ihn und für ihn mit Nothwendigkeit bestimmten Summe der zu einem Ganzen gehörigen Theile, oder in der mit Nothwendigkeit bestimmten Uebereinstimmung der Theile zu ihrem Ganzen. Im anderen Falle entsteht durch die Gebundenheit Uebereinstimmung von Ganzen als Theilen zu einem gemeinschaftlichen Ganzen. Bei der theoretischen Thätigkeit des menschlichen Geistes ist nun die Uebereinstimmung seines Objektiven als eines bloßen Verhältniß-Objekts mit demjenigen Kraft-Objekte, worauf sich das Verhältniß-Objekt bezieht, die Wahrheit. Diese ist demnach das höhere, gemeinschaftliche Ganze, zu dem beide Objekte als Theilganze übereinstimmen oder übereinstimmen sollen. Da nun die Uebereinstimmung aus der Gebundenheit entspringt, so läßt sich fragen: aus welcher Art von Gebundenheit das Wahrheits-

Verhältniß hervorgehe? Die Gebundenheit ist eine vollständige, wenn sie eine gleichmäßige und gegenseitige ist. Eine solche findet aber in Ansehung der Wahrheit und deren Anerkennung für den menschlichen Geist in den meisten Fällen nicht statt, weil derselbe die außer ihm befindlichen Kraftinbegriffe durch seine theoretische Thätigkeit gar nicht und durch seine praktische höchstens nur wenig zu binden vermag. Nur ein Wesen, das Kraftinbegriffe vollständig aus sich selbst erzeugt oder erzeugen kann, ist in Beziehung auf dieselben auch das vollständig Bindende. Die Gebundenheit in Ansehung des Wahrheits-Verhältnisses ist daher meistens nur eine einseitige und betrifft bloß den menschlichen Geist in Hinsicht auf die Anerkennung der Wahrheit. Demnach lautet die vorige Frage genauer, aber freilich auch in einer beschränkteren Weise so: wie gelangt der menschliche Geist dazu, die Wahrheit mit Nothwendigkeit anzuerkennen? Es ist möglich auf eine dreifache Weise; erstens auf eine bloß äußere, zweitens auf eine bloß innere, drittens auf eine innere und äußere zugleich.

Erstens von der bloß äußeren Weise, die Wahrheit anzuerkennen. Diese besteht in der Wahrnehmung der von Kraftinbegriffen außer dem Geiste diesem mitgetheilten Einwirkungen, also in äußerer Erfahrung, sei sie unmittelbar oder mittelbar. Hierbei kömmt es vornehmlich auf die Richtigkeit und Vollständigkeit der Wahrnehmung an. Jene besteht in der Uebereinstimmung des Wahrgenommenen mit dem wirklich Mitgetheilten; diese in der möglichst genauen Uebereinstimmung so wol dem Grade als der Richtung nach zwischen dem Mitgetheilten einerseits und dem mitthei-

lenden Gegenstande andererseits, so daß also das Mitgetheilte vom mittheilenden Gegenstande möglichst viel enthält. Durch die äußere Mittheilung wird der Geist gebunden von dem mittheilenden Gegenstande selbst, d. h. das Verhältniß-Objekt des Geistes verhält sich als Theil in Beziehung auf dasjenige Kraft-Objekt, von welchem die Mittheilung ausging und das Verhältniß-Objekt im Geiste erzeugt wurde. Da jedoch hierbei die Richtigkeit der Wahrnehmung stets unsicher, und die Vollständigkeit derselben niemals eine gänzliche ist, so ist auch die Gebundenheit oder Nothwendigkeit, welche der menschliche Geist hinsichts der Wahrheit durch die Erfahrung erhält, immer nur unvollkommen.

Zweitens von der bloß inneren Weise, die Wahrheit anzuerkennen. Diese besteht in einer bloßen Thätigkeit des Geistes selbst. Es kömmt nämlich bei der Bestimmung eines Verhältniß-Objekts als eines Ganzen auf Zweierlei an; erstens auf die Einheit oder Uebereinstimmung der Theile zum Ganzen; zweitens auf die Allheit der als zum Ganzen gehörigen Theile. Denn stimmen im ersteren Falle Theile nicht zum Ganzen, so kann aus solchen nicht ein Ganzes entstehen, das solche Theile haben soll; und sind im anderen Falle nicht alle Theile eines Ganzen bestimmt angegeben, so ist die Bestimmung des Ganzen selbst unbestimmt und unvollständig. Wegen dieser zweifachen Verschiedenheit in der Bestimmung eines Verhältniß-Objekts muß der Geist auch zweierlei Mittel anwenden, um die Bestimmung eines von ihm erzeugten Verhältniß-Objekts so zu machen, daß er sich selbst an dieselbe für gebunden und die Uebereinstimmung des Verhältniß-Objekts mit irgend einem möglichen oder

wirklichen Kraft-Objekte für nothwendig erachte. In Ansehung der Uebereinstimmung des Verhältniß-Objekts mit sich selbst oder der Theile desselben zum Ganzen ist es die Richtigkeit im Denken, wodurch dieselbe erzeugt wird. Wenn der Geist Uebereinstimmung der Theile zum Ganzen eines Verhältniß-Objekts will und doch Theile, die zum Ganzen nicht stimmen, denkt, so widerspricht er sich und denkt zugleich wegen der Nichtübereinstimmung der Theile zum Ganzen unrichtig. In Ansehung der zu einem Verhältniß-Ganzen gehörenden oder gehören sollenden Theile ihrer Anzahl oder Allheit nach ist es die Vollständigkeit im Denken, wodurch dieselbe von Seiten des Geistes erzeugt wird. Zu dieser Vollständigkeit gehört aber, daß der Geist volle Freiheit der Richtung habe, um vermöge derselben auf alle überhaupt mögliche Verhältniß-Arten sich hin richten und vermittelst seiner Richtung auf dieselben sie sich als die überhaupt möglichen Verhältniß-Objekte erzeugen zu können. Aus dieser vollständigen Kenntniß der im Allgemeinen nur möglichen Verhältnisse folgert dann der Geist auch vermittelst der systematischen Entwickelung die Vollständigkeit der Verhältniß-Theile irgend eines besonderen Verhältniß-Ganzen und dadurch auch die Uebereinstimmung dieses seinen Theilen nach so genau bestimmten Verhältniß-Objekts mit irgend einem einzelnen, möglichen oder wirklichen Kraft-Objekte, d. h. er folgert, daß irgend ein Kraft-Objekt, das mit solchen Verhältnissen gedacht wird, als ein gewisses Verhältniß-Objekt nur zu denken ist, auch nur solche Verhältnisse habe, weil die Verhältniß-Bestimmung in diesem Falle für den Geist eine nothwendige geworden ist oder er sich an dieselbe für gebunden er-

achten muß, indem ihm wegen der von ihm erreichten Vollständigkeit im Denken in dieser Beziehung noch andere oder mehre Theile als zum Verhältniß-Ganzen gehörig zu erdenken unmöglich ist. Hieraus läßt sich einsehn, daß der Widerspruch nur ein negatives Kriterium der Wahrheit ist; denn was als bloßes Verhältniß-Objekt oder als Denk-Objekt nicht einmal möglich ist, oder als übereinstimmend mit sich gedacht werden kann, das kann auch als Kraft-Objekt nicht wirklich sein oder als wirklich gedacht werden. Dasjenige aber, was man denn doch als einem gewissen Kraft-Objekte hinsichts seiner Verhältnisse angehörig zu denken habe und denken müsse, läßt sich aus dem bloßen Widerspruche nicht einsehn; dazu ist ein positives Kriterium erfoderlich und dieses besteht eben in der angeführten Vollständigkeit des Denkens. Diese findet aber bei demjenigen noch nicht statt und kann es nicht, dem es noch an der Freiheit der Richtung fehlt; denn einem Solchen fehlt wenigstens die rein intensive Richtung, aber eben damit auch das Vermögen, sich die Verhältnisse des Geistigen und des Innern überhaupt rein und vollständig zu denken. Und eben weil es bisher an der Freiheit der Richtung und der reinen Intension fehlte, so bildete man sich in Ansehung des Geistigen oder Uebersinnlichen entweder nur Hypothesen, oder gab die Erkenntniß dieser Verhältnisse, als für den menschlichen Geist unmöglich, ganz auf.

Drittens von der inneren und äußeren Weise zugleich, die Wahrheit anzuerkennen. Da die bloß innere oder bloß subjektive Weise hauptsächlich von dem Grade der Richtungsfreiheit des Geistes abhängt und dieser Grad von einem denkenden Subjekte leicht

gehalten werden kann für vollkommner, als er ist, oder für vollständig in Beziehung auf einen gewissen Verhältniß-Inbegriff, wo derselbe noch unvollständig ist, so wird das denkende Subjekt, und man darf wol sagen, in dem Grade, als dasselbe im Denken Erfahrung und Besonnenheit hat, in Ansehung der Richtigkeit und Vollständigkeit seines Denkens nicht nur die äußere Erfahrung zu Rathe ziehn, in so weit diese dabei etwas zu gewähren vermag, sondern auch das Denkvermögen Anderer, so weit dies irgend möglich ist; und eine philosophische Schrift sollte niemals geschrieben werden bloß in der Absicht, Andere zu belehren, sondern zugleich auch in der Absicht, von Anderen vermittelst ihrer Urtheile darüber belehrt zu werden.

Noch mögen in Beziehung auf die theoretische Thätigkeit folgende drei Anmerkungen hier Platz finden.

Erste Anmerkung. Wie schon erwähnt, ist es vorzüglich die Freiheit der Richtung, welche zur Vollständigkeit und zum gehörigen Gelingen der theoretischen Thätigkeit gehört; doch ist dazu auch Freiheit des Grades erfoderlich, welche darin besteht, daß der Denkende in seiner Richtung auf ein gewisses Verhältniß auch lange und anhaltend genug beharren und das Verhältniß festhalten könne, um dasselbe so wol völlig rein und klar an sich, als auch nach seinen Beziehungen vollständig und deutlich zu denken. Auch diese Beziehungen geschehen hauptsächlich vermittelst der Richtung, die der Geist diesem Verhältnisse oder, was hier einerlei ist, sich selbst in seinem Denken derselben giebt, denn alle Beziehung ist und geschieht nur durch Richtung. Beim metaphysischen Denken beziehen sich die Verhältniß-Objekte immer auf Kraft-Objekte, mögliche

oder wirkliche. Die Kraft-Objekte geben, als solche, wenn sie andere sind, als der Geist, diesem unmittelbar nur gewisse Theile, so wol von ihrem Kraftganzen, als auch von ihrem Verhältniß-Ganzen, und können nicht mehr geben. Wenn aber der Geist selbst sich Kraft-Objekt ist, so giebt er sich unmittelbar sich selbst als Kraft-Ganzes im reinen Selbstbewußtsein. Im ersteren Falle empfängt also der Geist gar kein Ganzes, im letzteren kein Verhältniß-Ganzes. Um diesen doppelten Mangel zu ergänzen, muß eine vermittelnde oder ergänzende Thätigkeit von Seiten des Geistes hinzukommen, und diese ist das Denken, welches in der Erzeugung von bloßen Verhältniß-Theilen hauptsächlich vermittelst der Richtung des Geistes auf dieselben besteht. Diese Verhältniß-Theile kann der Geist, wenn sie als Mittel zur Ergänzung dienen sollen, ursprünglich und anfänglich nur aus sich selbst nehmen, d. h. aus eigener Erfahrung an und durch sich selbst, aber nicht aus Erfahrung von anderen Kraftinbegriffen; denn weil letztere in keinerlei Weise alle Theile liefern, indem sie sich dem Geiste der Kraft und ihren Verhältnissen nach immer nur theilweise und zum Theil mittheilen, so ist aus denselben auch keine Allheit der Verhältniß-Theile zu entnehmen. Sich selbst aber hat entweder der Geist als Kraftganzes oder nimmt sich doch bei seiner theilweisen Thätigkeit des Denkens als ein solches; aus sich also kann er ursprünglich nur eine Allheit von Verhältnißtheilen erlangen und zwar dadurch, daß er mit seiner Kraft in aller ihm möglichen Weise thätig ist, auf jede einzelne ihm mögliche Thätigkeitsweise so wol an sich, als auch in Vergleichung derselben mit allen anderen seine Richtung nimmt, und

so vermittelst dieser Richtung, welche entweder eine intensive, d. h. eine sich darauf hin richtende, attendirende ist, oder eine extensive, d. h. eine solche, wo die theilweise Thätigkeit des Geistes eben dieses Theilweise und dessen Verschiedenheit und gegenseitige Beziehung erwägt, oder eine abstrahirende, welche die Theile außer einander und als Ganze an sich nimmt, zu einer Totalität der Verhältniß-Theile gelangt, welche den Theilen nach der Erfahrung angehört, d. h. dem Geiste als Kraftinbegriffe, aber dem Ganzen nach der vermittelnden Thätigkeit des Geistes oder dem Denken. Um aus dem so aufgefundenen Verhältniß-Ganzen im Allgemeinen, welches nach dieser Schrift aus den Verhältnissen der Richtung und des Grades besteht, die Verhältniß-Ganzen im Einzelnen und Besonderen zu entwickeln und zu erhalten, dazu ist System oder systematische Entwickelung und Fortführung des Denkens der Verhältnisse durchaus nothwendig; das unsystematische, fragmentarische Philosophiren kann nur in wenigen Fällen die gehörige Gründlichkeit und Zuverläßigkeit haben. Man hat in neuerer Zeit den Satz aufgestellt: beweisen heiße: etwas Wahres aus einem Urwahren herleiten, das selber nicht weiter zu beweisen oder abzuleiten sei. Aber dies ist unrichtig; denn beweisen heißt: die Uebereinstimmung eines Denkobjekts mit sich selbst oder einem gewissen Kraftobjekte, worauf sich jenes bezieht, als nothwendig zeigen; daher muß jede Wahrheit bewiesen werden können aus dem im Denken an sich Nothwendigen.

Zweite Anmerkung. Der Widerspruch kann von dreierlei Art sein, denn die das Verhältniß-Objekt ausmachenden Verhältnisse sind solche entweder dem

Grade nach, oder der Richtung nach, oder nach Grad und Richtung zugleich. Bei der vom Subjekte gewollten Uebereinstimmung zwischen den Theilen seines Objekts und demselben als Ganzen kann demnach also Nichtübereinstimmung stattfinden erstens in Ansehung der bloßen Gradverhältnisse; z. B. in dem Verhältnisse 2 . 2 = 5, wo das Verhältniß von 2 mal 2 als Theilsumme von 5 mit diesem als Ganzen nicht übereinstimmt oder demselben dem Grade nach widerspricht; und so lassen sich alle in Ansehung des Grades unrichtig gedachten Verhältnisse auf einen Widerspruch zurückführen, der freilich bei solchen Gradverhältnissen, die sehr zusammengesetzt sind, nicht immer sogleich hervortritt. Leichter und schneller findet dieses Hervortreten des Widerspruches statt bei der zweiten Art der Nichtübereinstimmung der Theile mit dem Ganzen, nämlich bei den bloßen Richtungsverhältnissen; so zeigt sich z. B. in dem Denkenwollen eines viereckigen Kreises der Widerspruch sogleich. Verdeckter ist derselbe bei den Gradverhältnissen auch deshalb, weil bei diesen die Theile mit dem Ganzen doch immer zum Theil übereinstimmen, bei den Richtungsverhältnissen aber gar nicht, weshalb man als Beispiele des Widerspruchs gewöhnlich auch die Nichtübereinstimmung in den Richtungsverhältnissen anführt. Die dritte Art der Nichtübereinstimmung der Theile mit dem Ganzen findet statt in Ansehung der Verhältnisse des Grades und der Richtung zugleich. Hier bestehen die Theile in den Wirkungen und Folgen, welche entweder ein gewisser Grad als Ganzes vermittelst einer gewissen Richtung, oder eine gewisse Richtung durch sich in Ansehung ihres Grades haben kann oder haben soll.

Es sind also die Verhältnisse des Grundes zur Folge, der Ursache zur Wirkung und umgekehrt, welche als einstimmig gewollt werden. Denn die Folge verhält sich zum Grunde als Theil; eben so die Wirkung zur Ursache, aber jene wie diese nicht dem Grade oder der Richtung nach allein, sondern dem Grade und der Richtung nach zugleich. Der Unterschied zwischen Grund und Ursache, die beide ein Ganzes in Beziehung auf gewisse Theile bezeichnen, besteht darin, daß jener ein Ganzes ist bloß als Verhältniß-Inbegriff und für bloße theilweise Verhältnisse, diese aber ein Ganzes zugleich der Kraft nach oder als Kraft-Inbegriff und für theilweise Kraftverhältnisse. Leser, die alles recht genau nehmen, — und dies sollten eigentlich alle, — werden fragen: warum nur bei der Uebereinstimmung der Theile mit dem Ganzen nach Grad und Richtung zugleich das Verhältniß der Ursache zur Wirkung, und des Grundes zur Folge in Erwägung komme, warum nicht auch bei der Uebereinstimmung bloß dem Grade, oder bloß der Richtung nach? Zur Antwort diene: als Ursache oder als Grund wird im Ganzen entweder ein Kraftinbegriff oder ein Verhältniß-Inbegriff wirksam gedacht als Theile erzeugend, welches derselbe nur kann, indem er wirksam ist oder gedacht wird nach Grad und Richtung zugleich. Theile-haben aber kann irgend ein Ganzes schon entweder dem bloßen Grade oder der bloßen Richtung nach. Beim Haben der Theile können diese gedacht werden der Zeit oder Dauer nach als mit dem Ganzen zugleich seiend; beim Erzeugen der Theile kann Ganzes und Theil nur gedacht werden als der Zeit

nach

nach außer einander, welches aber bei der Zeit, da dieselbe die Intension des Gegenstandes als bloßes Verhältniß genommen bezeichnet, nur ein Vor- oder Nacheinander sein kann. Will nun die Geisteskraft durchs Denken Uebereinstimmung zwischen der Folge und ihrem Grunde, oder zwischen der Wirkung und ihrer Ursache, aber setzt jene oder diese so, daß diese Uebereinstimmung nicht stattfindet, so widerspricht sie sich. Der Widerspruch kann hierbei auch verdeckt sein, entweder wegen der Schwierigkeit, das Verhältniß der Theile zum Ganzen leicht und schnell einzusehn, oder auch wegen eines äußerlichen Scheines, welcher ein gewisses Verhältniß anders erscheinen läßt, als es an sich ist. Ein Beispiel der ersteren Art ist wol die Annahme, daß ein menschlicher Geist mit überwiegender extensiven Richtung durch sich und für sich selbst fortdauern könne. Denn durch Extension nimmt ein Kraftinbegriff als Ganzes ab, wird dem Grade nach weniger; ist nun die Extension überwiegend, so ist es eben dadurch auch die Abnahme seiner Kraft; er muß also nach dem Verhältnisse seiner Extension zur Intension sich in Theile auflösen, vergehen und kann kein Ganzes bleiben, wenn er ein solches schon geworden ist, und wenn er ein solches noch nicht geworden, auch nicht, so lange dieses Verhältniß in ihm stattfindet, werden. Es wird also bei dieser Annahme einer Richtung die Bewirkung von etwas — einem beharrlichen Ganzen — beigelegt, die gerade das Gegentheil bewirkt und was nur durch die dieser Richtung entgegengesetzte Richtung zu bewirken möglich ist. Im Menschen wird freilich das Geistige durch die dazu

geeignete Einrichtung des Körpers fortwährend im wachenden Zustande ausgeschieden, so daß dadurch fortwährende Ergänzung oder Erneuerung stattfindet; aber hier ist die Rede davon, wie die Geisteskraft im Menschen dahin gelange, durch sich selbst fortzudauern ohne den Körper und dessen Wirksamkeit. Ein Beispiel von verdecktem Widerspruche der anderen Art mag folgendes Buch liefern: Grundlehren der allgemeinen Größenrechnung als Supplement zum Grundrisse der Mathematik von J. F. Lorenz. Es heißt in demselben S. 252: „die Hyperbel nähere sich den Asymptoten immer mehr an, ohne sie zu erreichen.“ Dies Verhältniß, so gestellt, enthält einen Widerspruch, weil es den Richtungsgesetzen zu wider ist; denn eine Linie, mag sie gerade oder krumm sein, die sich einer anderen immer mehr annähert oder in Beziehung auf dieselbe immer mehr intensiv ist, muß gänzlich intensiv mit derselben werden oder mit derselben in irgend einem Punkte, welcher dann eben die gänzliche Intension enthält, sich vereinigen, sie erreichen, weil durch die immer zunehmende Annäherung die zwischen beiden Linien stattfindende Extension oder der sie trennende Raum immer mehr vermindert wird und in der gänzlichen Annäherung Null werden muß, wenn diese stattfindende Entfernung zwischen beiden Linien keine unendliche ist, welche aber zwischen zwei gegebenen Linien nicht möglich ist. Das angegebene Verhältniß richtig gestellt ist eigentlich das, daß die Schenkel der Hyperbel bei ihrer zunehmenden Hinneigung zur geraden Richtung sich dadurch und eben so immer mehr dem parallelen Verhältnisse mit den Asymptoten annäheren, wobei dann freilich das Zusammentreffen mit die-

sen unmöglich ist, weil die Annäherung der Schenkel an die Asymptoten je länger, je weniger zunehmend ist, obgleich dem Scheine nach je länger, je mehr.

Es werden in philosophischen und theologischen Schriften zuweilen Sätze als sich widersprechend angegeben, die es nicht sind, sondern nur einen Widerstreit enthalten. Der Widerstreit aber kann stattfinden entweder zwischen Wort und Sache, oder zwischen den Theilen eines Ganzen bloß unter sich, wobei jedoch diese bloß einander widerstreitenden Theile sehr wol mit ihrem gemeinschaftlichen Ganzen übereinstimmen können. Zur ersteren Art des Widerstreits würde gehören der Satz: ein hölzernes oder ein silbernes Hufeisen. Ein Beispiel vom Widerstreite der zweiten Art wäre aber der Satz: daß ein Wesen völlig frei und auch gar nicht frei zugleich sein könne; welches Verhältniß allerdings bei solchen Wesen stattfindet, welche in einer Beziehung, nämlich auf ein absolutes Ganze sich bloß als Theile verhalten, wo sie eben als solche keine Freiheit haben; in anderer Beziehung aber, nämlich zugleich als selbstständige Ganze an und für sich völlig frei sind eben in und nach dieser Beziehung. Ueberhaupt giebt es bei bloß widerstreitenden Behauptungen einen Vereinigungspunkt, in dem beide richtig sind, so daß ihre Vereinigung zu Einem Ganzen in dem Grade möglich ist, als sie diesem Punkte sich annähern; nur hat die Auffindung desselben meistens Schwierigkeit, weil dazu die widerstreitenden Verhältnisse gegenseitig in gehöriger Klarheit aufgefaßt und eingesehn werden müssen.

Dritte Anmerkung. Was ist Idee und wohin gehört sie? Der menschliche Geist strebt zwar in

seiner theoretischen Thätigkeit danach, seine Objekte mit Nothwendigkeit zu bestimmen, aber er vermag dies doch nicht überall und in jedem Falle; denn er kann zwar gewisse Verhältnisse mit Nothwendigkeit bestimmen, andere aber nur mit Freiheit und Nothwendigkeit zugleich; noch andere jedoch nur mit bloßer Freiheit. Mit völliger, bloßer Nothwendigkeit können bestimmt werden die Richtungsverhältnisse, denn diese sind nicht bloß immer bestimmt an sich, sondern auch genau bestimmbar für den Geist. Die Richtung ist an sich bestimmt und nothwendig eine dreifache, und aus dieser Bestimmtheit lassen sich dann auch die Richtungsverhältnisse als solche im Besonderen mit Nothwendigkeit bestimmen. Aber die Gradverhältnisse sind rein und bloß als solche, d. h. ohne die Richtung dabei in irgend einer Art zu Hilfe zu nehmen, durch sich gar nicht mit Nothwendigkeit bestimmbar; denn dem Grade nach kann ein Kraftinbegriff unbestimmbar viel, oder auch unbestimmbar wenig enthalten, und eben so ist es mit dem Denken desselben. Die bloße Größe läßt sich an sich und bloß als solche ihrem Inhalte nach durch sich selbst nicht bestimmen, d. h. es liegt in der bloßen Größe als solcher kein Bestimmungsgrund, sie nur so oder so groß zu denken. Sollen demnach die Gradverhältnisse eine Bestimmtheit erhalten, so muß die Richtung hinzu kommen oder hinzu gedacht werden. Diese Bestimmtheit der Gradverhältnisse vermittelst der Richtung kann nun eine nothwendige sein, oder eine solche, die nothwendig und frei zugleich ist, oder eine bloß freie. Erstens, sie ist eine rein nothwendige, wenn sie bloß nach den in der Richtung enthaltenen nothwendigen Bestimmungen selbst

erfolgt. Z. B. der Grad an sich ist nothwendig entweder Ganzes, oder Theil, oder Ganzes und Theil zugleich. Er ist dies aber nur vermittelst der zu ihm hinzu gedachten Richtung, und weil die bloß intensive Richtung mit dem Grade verbunden ein Ganzes giebt, die bloß extensive Theile, und die extensive und intensive zusammen Ganzes und Theile zugleich. Zweitens die Bestimmtheit der Gradverhältnisse ist eine freie und nothwendige zugleich, wenn gewisse Gradverhältnisse zuerst durch die Richtung auf dieselben oder durch das Denken freiwillig bestimmt, gesetzt werden, aber hernach eine Bestimmung anderer Gradverhältnisse nach der vorher gegebenen oder angenommenen erfolgt, welche letztere Bestimmung dann mit Nothwendigkeit erfolgen kann. Diese zweite Bestimmungsart findet z. B. in der Mathematik statt, wo entweder reine Größen, wie in der Arithmetik, ursprünglich freiwillig angenommen und in gewisser Weise bestimmt werden und so dann andere nach diesen und durch diese mit Nothwendigkeit, oder wo dasselbe der Fall ist mit den Gradverhältnissen angenommener, dargestellter Richtungen, wie in der Geometrie. Der Gradinhalt des einen Gradverhältnisses wird also hier mit Nothwendigkeit bestimmt oder gemessen nach dem zu vor mit Freiheit bestimmten Gradinhalte eines anderen Gradverhältnisses. Anders ist es, wenn drittens der Gradinhalt eines Gradverhältnisses bestimmt werden soll, entweder bloß aus ihm selbst, oder auch nach einem anderen, jedoch an sich noch nicht bestimmten Gradverhältnisse. Da kann die Bestimmung eines solchen Gradverhältnisses nur eine freie sein; denn an und in sich selbst enthält ein Gradverhältniß bloß als solches keine nothwendige Bestimmt-

heit; durch die Beziehung desselben auf ein anderes kann ein solches aber auch selbige nicht erhalten, wenn dieses Andere selbst kein bestimmtes ist. Durch eine solche nur mit Freiheit zu gebende Bestimmung, wenn dieselbe sich auf das Verhältniß oder die Uebereinstimmung der Theile zum Ganzen, oder auch auf die Totalität der zu einem noch unbestimmten Ganzen gehörigen Theile bezieht, wird nun dasjenige erzeugt, was man Ideen und Ideale nennt. Die Idee enthält nämlich eine freie Bestimmung der zu einem Ganzen gehörigen Theile ihrer gradweisen Beschaffenheit nach, und zwar entweder derjenigen Theile, welche ein Ganzes an sich hat, oder auch der, welche dasselbe in Beziehung auf andere Ganze hat und mit denen es wirkt. Das Ideal enthält eine freie Bestimmung des Ganzen als solchen dem Grade nach, folglich in Ansehung der Theile desselben die Bestimmung der Totalität der zu demselben gehörigen Theile. Zu bemerken ist hierbei nur, daß der Ausdruck: dem Grade oder der gradweisen Beschaffenheit nach, sich nicht bezieht bloß auf reine Gradverhältnisse, sondern auch auf Richtungsverhältnisse, in so fern sie dem Grade nach, in welchem sie stattfinden oder stattfinden sollen, bestimmt werden. Daß ein Gegenstand, der alle Theile, die zu einem gewissen Verhältniß-Inbegriffe gehören, an und in sich hat, also Ideal ist, zugleich in Ansehung dieses Verhältnisses ein Muster sei, versteht sich von selbst. Wenn Kant in der Kritik der reinen Vernunft 1794 S. 383 sagt: „Ich verstehe unter Idee einen nothwendigen Vernunftbegriff, dem kein kongruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann;“ so scheint das Letztere eine Verwechselung der Idee mit dem Ideale zu ent-

halten; denn Ideen lassen sich als solche sehr wol auch sinnlich darstellen und werden auch oft so dargestellt, nur Ideale nicht oder doch nur unter der Bedingung, daß man das Dargestellte für ein Ideal hält. Aber freilich findet bei beiden überall keine nothwendige und deshalb auch keine völlig genaue Bestimmung statt. Ueber die Idee als nothwendigen Vernunftbegriff wird jedoch nachher noch die Rede sein.

Nun ist noch der Theil der obigen Frage zu Anfange dieser Anmerkung zu beantworten: wohin die Ideen gehören? Nicht in das Gebiet der Wissenschaft; denn dieser ist als solcher mit Ideen eigentlich nichts geholfen, weil dieselben nur freie Bestimmungen enthalten, die Wissenschaft aber nothwendige Bestimmungen verlangt. Zwar spricht man von nothwendigen Ideen, z. B. über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, und dieser Sprachgebrauch ist auch richtig, wenn er so viel heißt, als: der Mensch findet sich oftmals gedrungen, genöthiget, sich über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit gewisse Ansichten oder Einsichten zu verschaffen oder zu machen, so gut er kann, welche Ansichten denn freilich lange genug nur bloße Ideen gewesen sind; aber es ist unrichtig, die von den genannten Gegenständen überhaupt möglichen Einsichten schlechterdings nur für Ideen zu halten, denn es ist nicht nothwendig, daß sie nur solche sind und immer bleiben, sie können ihrem Inhalte nach, und zwar dem für den Menschen wichtigsten oder auch wesentlichen Theile ihres Inhaltes nach, mit Nothwendigkeit bestimmte Begriffe und Erkenntnisse werden und müssen es werden, wenn sie für die Wissenschaft vollen Gehalt und für die Praxis einen hinlänglichen Bestimmungsgrund ent-

halten sollen. Es verräth und zeigt nur Unvollständigkeit im Denken, wenn die Ansichten oder Einsichten über die genannten Gegenstände nur bloße Ideen sind oder als solche mitgetheilt und angenommen werden. In wissenschaftlicher Beziehung haben die Ideen nur Werth, in wie fern sie das Streben des menschlichen Geistes nach nothwendigen Begriffen über Gott, den eigenen Geist, die Verbindung der Menschen unter einander und über die körperliche Natur befördern oder bezeichnen. In diesem Sinne hat das Treiben und das Spiel mit Ideen der Wissenschaft auch genutzt, denn es hat menschliche Geister geweckt, gehoben, beschäfftigt und gewandter gemacht; aber die Meinung, in der Wissenschaft bei gewissen Ideen stehen bleiben zu müssen, wird in dem Grade aufhören, als man zu größerer Freiheit der Richtung und dadurch zu größerer Vollständigkeit im Denken gelangt. Sogar für die sittliche Praxis oder eigentliche Moralität sind die Ideen und Ideale nicht nothwendig; denn wenn der menschliche Geist erst dahin gekommen sein wird, richtig und gehörig einzusehn, was er in seinen sittlich praktischen Bestrebungen zu thun habe, um möglichst frei zu werden, so wird er vermittelst dieser Einsicht und vermöge seines Hanges zur Freiheit das Erfoderliche zu thun, sich von selbst bemühn, so daß er der Ideale und der Erinnerung an dieselben dabei wenig oder gar nicht bedarf. Aber bei der Kunstthätigkeit des menschlichen Geistes sind Ideen und Ideale erfoderlich und da gehören sie nothwendig hin. Gewöhnlich spricht man zwar noch von Ideen des Wahren, Guten und Schönen; aber auch dies ist unrichtig, wenn darunter verstanden wird, daß man

von dem, was das Wahre, Gute und Schöne an sich sei, nur eine Idee haben könne; denn diese Verhältnisse lassen sich mit Nothwendigkeit bestimmen und man kann davon Begriffe haben. Nur die Art und Weise, wie das Schöne dem Grade nach dargestellt werden solle oder dargestellt sei, läßt sich nicht mit Nothwendigkeit bestimmen, sondern nur mit Freiheit, also vermittelst der Idee. Nun könnte man zwar meinen, daß auch in Ansehung der Darstellung des Wahren Ideen möglich seien; aber man bedenke, daß bei der Darstellung des Wahren sogleich nach dem Maaßstabe der Nothwendigkeit gegriffen und das für wahr Ausgegebene nach diesem Maaßstabe gemessen wird, und daß jemand in dem Grade, als er dies nicht thut, auch wenig Sinn für die Wahrheit selbst hat. Bei der Darstellung des Schönen aber darf es eigentlich niemandem einfallen, diesen Maaßstab anzuwenden, denn die Beurtheilung derselben ist Sache des Geschmacks, d. h. es kömmt bei derselben bloß auf den Grad der eigenen, individuellen Freiheit des Beurtheilenden an.

2) Von der praktischen Thätigkeit des menschlichen Geistes.

Bei dieser will derselbe solche Ganze in seiner Thätigkeit und durch dieselbe erzeugen, bewirken, welche Kraftverhältnisse enthalten oder in Kraftverhältnissen bestehn. Der Zweck, wozu sich diese Art von Thätigkeit als Mittel verhält, ist für den Geist, wenn er gehörig thätig ist, die Freiheit; die von ihm dabei anzuwendende Gebundenheit nur Mittel. So wie es bei der theoretischen Thätigkeit auf Uebereinstimmung des Verhältniß-Objekts mit sich selbst und mit dem Kraft-Objekte, worauf sich dasselbe bezieht, ankömmt, so

kömmt es bei der praktischen Thätigkeit auf Uebereinstimmung zwischen Zweck und Mittel an. Daß dies so sei, geht aus der praktischen Thätigkeit selbst und aus dem, was bei derselben Zweck und Mittel ist, hervor.

Erstens: Zweck ist bei dieser Art von Thätigkeit für den menschlichen Geist in dem Grade, als er schon der Richtung nach frei ist, die Erhöhung seiner Gradfreiheit. Die Richtungsfreiheit ist bei der praktischen Thätigkeit nicht Zweck, sondern wird bei derselben schon vorausgesetzt, denn sie ist es, von der diese Thätigkeit ausgeht und welche den Geist bei derselben leitet. Auch wird die Richtungsfreiheit nicht so wol erhöht, vermehrt durch die praktische Thätigkeit, als vielmehr durch die theoretische, wenigstens durch jene nur mittelbar, durch diese aber unmittelbar. In dem Grade nun, als dem Geiste bei seiner praktischen Thätigkeit nicht die Freiheit, sondern die Gebundenheit Zweck wäre, wäre derselbe eben auch seiner Richtung nach nicht frei, sondern gebunden, gefesselt, wie dies z. B. beim Lieben der Fall ist. Je mehr also der Geist der Richtung nach schon frei ist, um so mehr wird er auch nach Freiheit des Grades streben, weil diese zu seiner gesammten Freiheit nothwendig mit gehört und weil er im Gegentheil an seiner gesammten Freiheit und eben dadurch an seiner Existenz als Ganzes Schaden leiden würde. Die Freiheit des Grades kann stattfinden in Ansehung der extensiven Richtung, oder der intensiven, oder beider zusammen. In dieser dreifachen Beziehung kann also auch der Geist nach Freiheit des Grades streben. Doch sollte unter diesen drei Arten der Gradfreiheit dem menschli-

chen Geiste die intensive die vornehmste sein und wird es auch sein in dem Grade, als er das, was für ihn selbst das Beste, Vornehmste ist, einsieht; denn vermittelst dieser nur ist für ihn die Erlangung des höchst möglichen Grades von Freiheit überhaupt möglich, dessen ein menschliches Wesen fähig ist; von dieser hängt auch die Fortdauer seiner selbst als Ganzen ab; da im Gegentheil die bloß extensive Gradfreiheit oder die in Beziehung auf körperliche Gegenstände stattfindende, schon an sich sehr beschränkt und gering, auch durch die Dauer des eigenen körperlichen Lebens beschränkt wird, und diejenige Gradfreiheit, welche intensiv und extensiv zu gleich ist, wohin hauptsächlich die gesellschaftliche Freiheit gehört, auch größtentheils von der rein intensiven Gradfreiheit abhängt. Daß für den menschlichen Geist bei seiner praktischen Thätigkeit die Freiheit des Grades und zwar hauptsächlich in intensiver Beziehung Zweck sein muß in dem Grade, als er der Richtung nach schon frei ist, läßt sich auch so beweisen: als eine der Richtung nach frei wirkende Kraft will der menschliche Geist etwas anderes, als er schon ist; nun ist aber derselbe als ein menschlicher auch ein gebundener, folglich wird nicht die Gebundenheit für ihn Zweck sein, sondern die Freiheit, und zwar diejenige Freiheit, wodurch die menschliche Gebundenheit nicht nur, sondern die Gebundenheit überhaupt für ihn im möglichst hohen Grade aufhört, und diese ist die Gradfreiheit in intensiver Beziehung.

Soll die Gradfreiheit eines Kraftinbegriffes erhöht werden, so ist das nur möglich entweder durch Verminderung der anderen dieser Freiheit entgegenwirkenden Kräfte, oder durch Vermehrung der eigenen Kraft,

oder durch beides zugleich. Die erste Art der Erhöhung ist für den menschlichen Geist die schwierigste und kann ihm sogar zur Erhöhung seiner eigenen intensiven Gradfreiheit wenig oder nichts nutzen, weil er selber dadurch noch nicht in sich stärker und freier wird, wenn andere Kraftinbegriffe außer ihm dem Kraftgrade nach schwächer werden. Die zweite Art der Erhöhung aber ist für den Geist nicht bloß die leichteste, ja fast allein mögliche, sondern auch zuträglichste; sie ist jenes, weil es der Geist dabei unmittelbar und hauptsächlich nur mit dem eigenen Körper zu thun hat, der sich in Hinsicht auf die Erreichung dieses Zweckes dem Geiste fügen muß in dem Grade, als dieser es will, weil der körperliche Kraftinbegriff ein getheilter und zwar vielfach getheilter ist, der geistige aber ein einfacher; sie ist dieses, weil der Geist dadurch in sich und an eigener Kraft zunimmt, welche derselbe für sich haben und behalten kann, auch nach der Trennung vom Körper und dem Körperlichen überhaupt. Daß die dritte Art der Erhöhung vornehmlich von der zweiten abhängig ist, bedarf wol keines weiteren Beweises.

Zweitens: hat der menschliche Geist den Zweck, seine Gradfreiheit durch seine eigene Thätigkeit zu erhöhen, so muß er, von welcher Art diese Gradfreiheit der Richtung nach auch sein mag, seinem Kraftgrade nach thätig sein, und will er insbesondere der Kraft nach an und in sich selbst zunehmen oder mehr werden, als er eben ist, so muß er von einem anderen Kraftinbegriffe sich Krafttheile aneignen, sie also denselben entnehmen und zu Theilen von sich machen; demnach muß er auch auf den anderen Kraftinbegriff mit seiner Kraft zum Theil einwirken. Diese Einwir-

kung in ihre Theile zerlegt besteht der Richtung nach erstens in Extension oder in der Richtung des Geistes von sich ab und zu dem anderen Kraftinbegriffe hin; zweitens in Intension oder in der Richtung, welche der Geist gewissen Krafttheilen des anderen Kraftinbegriffes von diesem ab und zu sich selbst giebt, um dieselben zu Theilen von sich zu machen. Dem Grade nach erstens in dem Abgeben von Theilen an den anderen Kraftinbegriff, um auf diesen vermittelst derselben zu wirken; zweitens in dem Wiedernehmen von Theilen von dem andern Kraftinbegriffe für sich oder in sich selbst. Sonach ist die praktische Thätigkeit ein Handeln und ein Handel, der mit Kraft getrieben wird, ein Krafthandel; der Geist ist der den Handel Beginnende, in so fern die Handlung von ihm ausgeht und er aktiv ist; oder er ist der die Behandlung Empfangende, in so fern dem Kraftgrade nach auf ihn gewirkt wird und er sich passiv verhalten muß. Nennt man bei diesem Handel den Geist das Subjekt, und den anderen Kraftinbegriff, mit dem der Handel getrieben wird, das Objekt, so ist die praktische Thätigkeit des Geistes das Mittlere zwischen beiden, aber zugleich dient dem Geiste auch das Objekt als Mittel für die Beförderung seines Zweckes. Da nun der Geist vermittelst seiner praktischen Thätigkeit so wol auf sich selbst, als auch auf das Objekt als das Mittel einwirkt, und diese Einwirkung für beide gehörig oder ungehörig sein kann, nämlich hinsichts des Geistes seinem Zwecke föderlich oder hinderlich, hinsichts des Objekts diesem gemäß oder nicht gemäß, so entsteht die Frage: wie muß die praktische Thätigkeit beschaffen sein, um so wol mit dem Subjekte und dessen

Zwecke, als auch mit dem Objekte als dem Mittel vollständig übereinzustimmen? Diese Uebereinstimmung ist in vierfacher Weise möglich und muß daher auch, wenn sie vollständig sein soll, in vierfacher Weise stattfinden.

a) Es kann die praktische Thätigkeit ihrer Richtung nach mit dem Zwecke des thätigen Subjekts übereinstimmen, und dann ist sie gut. Da das Objekt oder Mittel bei der praktischen Thätigkeit des Geistes unmittelbar und in jedem Falle der mit dem Geiste verbundene Körper ist und der Geist eigentlich aus diesem die Kraft nimmt oder zieht, mit der er seine Gradfreiheit erhöht, so kann die Richtung des Geistes bei seiner praktischen Thätigkeit entweder eine rein und bloß intensive sein, oder auch eine extensive. Die rein und bloß intensive Richtung findet statt, wenn der Geist sich rein und bloß seiner selbst bewußt ist und in diesem reinen Selbstbewußtsein, also auch in seiner rein intensiven Richtung möglichst lange zu beharren strebt. Diese Art der praktischen Thätigkeit ist von vorzüglichem Nutzen und Werthe für den Geist, weil sie am meisten mit dem Zwecke, die intensive Gradfreiheit desselben zu erhöhen, übereinstimmt. Der Körper wird dabei allerdings auch in Mitwirkung versetzt, theils wegen der engen, genauen Verbindung, worin Geist und Körper sich immer gegenseitig befinden, theils auch, weil gerade diese Art der praktischen Thätigkeit und die damit verbundene Weise der Einwirkung auf den Körper diesem am wenigsten genehm ist, weshalb derselbe auch fortwährend und, anfänglich wenigstens, sogar zunehmend widersteht, so daß diese Art der praktischen Thätigkeit auch anfangs die schwierigste ist;

doch wird sie durch Uebung leichter, gewiß wegen der dadurch sehr zunehmenden Kraft des Geistes. Ferner muß der Geist so wol seiner selbst, als auch des Körpers wegen, auch so auf diesen einwirken, daß seine Wirksamkeit nicht vom Körper abwärts, sondern zu demselben hin, also von ihm selbst, dem Geiste, abwärts geht oder extensiv ist; doch muß diese extensive Thätigkeit, wenn sie echt sittlich, oder für den Geist gut sein soll, sich als Mittel zur rein intensiven verhalten und mit derselben übereinstimmen, indem sie hauptsächlich für dieselbe stattfindet und zu derselben zurückgeht. In dem Grade, als die extensive Thätigkeit bloß extensiv ist oder auch nur das Uebergewicht hat über die intensive, sich also zu dieser nicht als Mittel verhält, ist sie der Erhöhung der intensiven Gradfreiheit, als dem für den Menschen höchsten Gute, zuwider; bewirkt, wenigstens zunächst und unmittelbar Verminderung der Geisteskraft und ist böse. Vielleicht wird dieses Verhältniß noch deutlicher so ausgedrückt: der echt moralisch gesinnte Menschengeist hat bei seiner praktischen Thätigkeit hauptsächlich die Richtung auf die Erhöhung seiner eigenen, intensiven Gradfreiheit; diese ist ihm dabei Endzweck; der sinnlich, irdisch gesinnte hat hauptsächlich die Richtung auf die Erhöhung seiner körperlichen und äußerlichen Gradfreiheit, diese ist ihm Endzweck, für den sich der Geist dann als Mittel hingiebt und in Beziehung auf sich selbst nachtheilig, böse handelt. Beides, geistige und körperliche Gradfreiheit zusammen, sich zum Endzwecke in gleichem Grade zu machen, ist nicht möglich, weil Geist und Körper einander oft entgegen wirken und entgegen wirken müssen, wo dann nur derjenige von

beiden in Beziehung auf den andern die Gradfreiheit besitzt, welcher eben den andern mit dessen Wirksamkeit für sich zum Mittel zu machen vermag. Auch wäre das etwanige Streben nach Gleichmäßigkeit in der Gradfreiheit zwischen Geist und Körper darum ungehörig, weil der Körper mit allem, was zum körperlichen, äußerlichen Leben und Wirken gehört, nur einer viel geringeren Gradfreiheit fähig ist, als der Geist; der Mensch also bei solchem Streben sich doch am Geiste schaden würde, und weil der Geist auch dahin um seiner selbst willen streben muß, das Uebergewicht in seiner Intension über den Reiz des Körpers zur Extension zu erlangen.

b) Es kann die praktische Thätigkeit ihrem Grade nach mit dem Zwecke des thätigen Subjekts übereinstimmen und dann ist dieselbe zweckmäßig. Es kömmt also hierbei darauf an, ob die Thätigkeit stark genug, oder ob sie zu stark, oder zu schwach ist. Auch beim Streben nach intensiver Gradfreiheit kann die Zweckmäßigkeit der dafür anzuwendenden Thätigkeit in Betracht kommen, obgleich dies beim Streben nach extensiver Gradfreiheit wol mehr der Fall ist.

c) Es kann die praktische Thätigkeit ihrer Richtung nach übereinstimmen mit der Richtung oder der Richtungsfreiheit des Objekts und dann ist sie recht. Ein Recht haben über etwas, heißt, wie weiterhin noch deutlicher dargethan werden wird, so viel als: die Richtungsfreiheit haben über oder in Beziehung auf etwas; recht sein, von Thätigkeiten gebraucht, bedeutet die Uebereinstimmung der Thätigkeit ihrer Richtung nach mit der Richtung oder Richtungs-

tungsfreiheit des Gegenstandes, auf den die Thätigkeit geht.

d) Es kann die praktische Thätigkeit ihrem Grade nach übereinstimmen mit dem Kraftgrade des Objekts und dessen Thätigkeit, und dann ist sie gerecht. Der Ausdruck: gerecht sein, gerecht werden, wird auch sogar von Sachen und sächlichen Verhältnissen in der Bedeutung gebraucht, daß dadurch eine Uebereinstimmung dem Grade nach zwischen dem Einen und dem Anderen bezeichnet wird. Auch im gewöhnlichen Leben pflegen die Wörter gut, zweckmäßig, recht und gerecht so bestimmt und unterschieden zu werden, daß das Erste die Uebereinstimmung des Mittels mit dem Zwecke der Richtung nach bedeutet, das Zweite die Uebereinstimmung des Mittels mit dem Zwecke dem Grade nach; das Dritte die Uebereinstimmung des Zwecks mit dem Mittel der Richtung nach, das Vierte die Uebereinstimmung des Zwecks mit dem Mittel dem Grade nach. Nur ist hierbei zu bemerken, daß bei den beiden Ersteren unter Mittel so wol die subjektive Thätigkeit, als auch das Objekt verstanden werden kann, und bei den beiden Letzteren unter Zweck so wol das Subjekt, als auch dessen Thätigkeit, wo dann das Mittel bloß das Objekt bedeutet. Ueberhaupt also kann man sagen, daß, so wie es bei der theoretischen Thätigkeit des Geistes auf die Uebereinstimmung des Geistes in seiner theoretischen Thätigkeit mit sich selbst und mit dem Kraftobjekte, worauf sich dieselbe bezieht, ankömmt, es bei der praktischen Thätigkeit gleichfalls auf die Uebereinstimmung des Geistes in seiner praktischen Thätigkeit mit sich selbst und mit dem Kraftobjekte, worauf

sich dieselbe bezieht, ankomme. Doch ist wol schon gefragt worden: warum man müsse recht und gerecht handeln, und ob man nicht ohne beides könne für sich gut handeln? Zur Antwort diene Folgendes. Nimmt und behandelt der menschliche Geist den anderen Gegenstand, das Objekt, sei es der eigene Körper oder ein anderer Kraftinbegriff, anders als dieser der Richtung oder dem Grade nach ist, so wird und kann dieser in dem vorhandenen Falle entweder gar nicht, oder doch nicht gehörig und nicht lange als Mittel zu seinem Zwecke stimmen und dienen; der Geist wird also auch dabei in eben der Art, wie das Mittel nicht stimmt und dient, seinen Zweck nicht erreichen. Er schadet also in jedem Falle durch Unrecht und Ungerechtigkeit sich selbst; geschieht dies vom Geiste sogar wissentlich, d. h. weiß derselbe, daß der andere Gegenstand an sich ein anderer ist, als wofür er bei seiner Einwirkung auf denselben ihn nimmt und wie er ihn behandelt, so ist der Nachtheil für den Geist noch größer, denn dieser Nachtheil entspringt dann nicht bloß aus der Ungehörigkeit des Mittels, sondern zugleich aus der Ungehörigkeit des Zweckes selbst und ist dadurch dem Geiste in seinem eigenen Grunde verderblich; denn dieser befindet sich dabei in einem Widerspruche mit sich selbst und bestärkt sich durch solche Handlungsweise in demselben. Nämlich nach seiner theoretischen Thätigkeit und nach der durch diese erlangten Einsicht hält der Geist einen anderen Gegenstand und dessen Verhältnisse für etwas, das dieser ist; in seiner praktischen Thätigkeit aber nimmt und behandelt derselbe eben diesen Gegenstand als etwas anderes, wie dieser ist, folglich ist die eine Thätigkeitsweise

des Geistes der anderen widersprechend, also der Geist selbst hinsichts seiner eigenen theilweisen Thätigkeit im Widerspruche mit sich selbst. Handelt er nach demselben dennoch, so übt er denselben und bestärkt sich darin. Dies ist aber für den Geist verderblich, weil es ein für ihn verderbliches Verhältniß in ihm selbst nicht bloß voraussetzt, sondern auch noch vergrößert; denn das richtige, heilsame Verhältniß des Geistes in und zu sich selbst ist das, daß seine intensive Richtung das Uebergewicht habe über seine extensive; nun verhält sich aber der bloßen Richtung nach die theoretische Thätigkeit des Geistes mehr intensiv zu demselben, als die extensiv praktische, weil jene immanent ist und bloß im Geiste selbst stattfindet oder doch stattfinden kann, in so fern derselbe sich darin geübt hat, mehr mit der intensiven Richtung zu denken, als mit der extensiven. Daher muß schon in Ansehung seiner eigenen Richtungen und des richtigen Verhältnisses derselben zu einander der Geist sich in seiner extensiv praktischen Thätigkeit nach seiner theoretischen richten, was bei dem erwähnten Widerspruche aber nicht geschieht. Dazu kömmt aber, daß der Geist auch in seiner Thätigkeit dem Grade nach oder in seiner praktischen Thätigkeit bloß als solcher beim Unrecht- und Ungerechthandeln der extensiven Richtung das Uebergewicht über die intensive gestattet; denn nur aus Liebe oder aus Begierde zu etwas außer ihm vermag der Geist nach Willkühr oder unrecht und ungerecht zu handeln; um seines eigenen Vortheils willen und für die Vermehrung seiner eigenen reinen Geisteskraft und intensiven Gradfreiheit braucht er es nicht, und wird es nie thun, weil er ein solches Handeln gerade als nachthei-

lig für diesen Zweck und als nachtheilig für seine eigene Uebereinstimmung mit sich selbst anerkennen muß. Der Verfasser hat diese Verhältnisse so genau, als es ihm möglich war, entwickelt, theils weil sie schon an sich und überhaupt für die echte Moralität von großer Wichtigkeit sind, theils aber auch weil viele Menschen zwar wollen gut handeln, jedoch dabei das Rechte und Gerechte wenig oder nicht gehörig beachten, obgleich es in keinem Falle möglich ist, in extensiver Beziehung wirklich gut zu handeln, wenn man nicht zugleich auch recht und gerecht handelt; und endlich auch, weil gerade in jetziger Zeit der Hang zur Willkühr so sehr verbreitet und groß ist. Diese aber vermag eigentlich nur dem Rechten und Gerechten wissentlich entgegen zu handeln. Um die Willkühr so viel als möglich zu tilgen, muß der menschliche Geist auch gut handeln für den Geist anderer Menschen, d. h. er muß sich die Beförderung der Freiheit auch bei denjenigen Gegenständen außer ihm zum Zweck machen, welche einer solchen Beförderung fähig sind. Er muß dies um sein selbst und seiner eigenen Freiheit willen, weil es für jeden Einzelnen das sicherste, beste Mittel ist, um in der Erhöhung der eigenen Freiheit von Andern nicht nur nicht behindert, sondern vielmehr unterstützt zu werden, wenn die geistige Freiheit aller Andern, die unmittelbar oder mittelbar auf ihn einwirken können, möglichst groß ist; denn die möglichst große Geistesfreiheit, so wie schon der nach derselben Strebende, wird und kann nie willkührlich handeln wollen, weil die Willkühr nur eine einseitige, — die äußerliche, — also unvollkommne Freiheit besitzt und begehrt, und weil zur möglichst großen Freiheit auch die Neigung

und das Vermögen gehört, sich selbst zu binden in Ansehung seiner extensiven Thätigkeit, damit die Extension nicht das Uebergewicht erlange über die Intension. Dieses Sichselbstbinden besteht nun in Ansehung der extensiven Thätigkeit eben darin, daß der Geist recht und gerecht handelt, denn diese Gebundenheit ist für ihn ein nothwendiges Mittel zur möglichsten Erhöhung seiner intensiven Gradfreiheit. Außer der aktiv praktischen Thätigkeit, von der bisher hier hauptsächlich die Rede war, giebt es für den Geist auch eine passiv praktische, welche darin besteht, daß der eigene Körper oder andere Gegenstände zuerst auf den Geist wirken und durch diese Einwirkung denselben zur Extension reizen, wobei der Geist, wenn sein Verhalten dabei für ihn gut sein soll, sich selbst zusammennehmen oder möglichst die intensive Richtung behalten muß, damit durch den Reiz zur Extension diese nicht das Uebergewicht erlange.

Aus dem, was hier über die praktische Thätigkeit überhaupt mitgetheilt worden ist, geht hervor, daß das eigentliche und alleinige Princip für die Moralität der menschliche Geist selbst und dessen Streben nach möglichst viel Gradfreiheit ist. Dieses ist auch das einzig haltbare Princip oder der alleinige, hinreichende Verpflichtungsgrund zur Moralität, und alle Verpflichtungsgründe in der Moral, die von etwas anderem ausgehn oder hergenommen werden, als vom handelnden Subjekte selbst, taugen nicht; man kann damit vielleicht dem minder Freien eine Zeit lang imponiren, aber auf die Dauer und im Allgemeinen halten sie doch nicht aus und erzeugen keine echte Moralität, sondern höchstens Legalität. Hiernach ist es nun freilich

wahr, wenn man sagt: die Moral gründe sich eigentlich auf Egoismus; nur muß man diesen Egoismus gehörig verstehn und ihn nicht sinnlich nehmen, sondern rein geistig, weil die echte, reine Moralität, in dem Streben nach intensiver Gradfreiheit des Geistes besteht. Viele Moralisten jetziger Zeit halten noch das Moral-Princip Kants, welches sich hauptsächlich auf die persönliche Selbstachtung gründet, für das vorzüglichste, aber dasselbe ist doch nicht ausreichend; denn kömmt es auch den hier aufgestellten moralischen Grundsätzen sehr nahe, so ist doch die bloße Selbstachtung noch kein hinreichendes Motiv zur echten Moralität; denn aus ihr läßt sich nicht einmal gehörig entwickeln, was zu unterlassen sei, und noch weniger, was zu erstreben sei. Außerdem stellt dieses Princip den Menschen leicht zu hoch und erfüllt ihn mit Dünkel in Ansehung dessen, was er etwa schon ist oder doch zu sein meint. Aber ach! der menschliche Geist ist jetzt noch, und als menschlicher Geist immer nur sehr wenig; und je mehr er sich selbst und das, was ihm fehlt und wessen er bedarf, kennt, um desto mehr wird er von seiner Wenigkeit überzeugt sein. Kennt er aber das Geistige und was zur Fortdauer desselben gehört und in wiefern die Erlangung des Gehörigen von ihm selbst abhange, so sieht er auch ein, daß er viel mehr werden könne, und dann ist seine Dehmuth für ihn nicht niederschlagend, sondern erhebend und treibt ihn um so mehr an, nach dem Mehr zu streben. Der Dünkel hingegen ist ein nur wenig milderes Gift für den menschlichen Geist, als die Willkühr, aber der Zeitgeist ist von beiden sehr befallen.

3) Von der Kunstthätigkeit des menschlichen

Geistes. Bei dieser will derselbe solche Ganze in seiner Thätigkeit und durch dieselbe bewirken, welche bloße Verhältnisse und Kraftverhältnisse zusammen sind. Bei der theoretischen Thätigkeit sind es bloße Verhältnisse und Verhältniß-Ganze, — Einsichten, — die erzeugt werden und die auch, wenn ihre Darstellung stattfindet, nicht dargestellt werden der Kraft nach und als mit solcher wirkend, sondern als bloße Verhältnisse zur Vermehrung oder Berichtigung der Einsicht. Bei der praktischen Thätigkeit erzeugt der Geist dagegen nur Kraftverhältnisse und Kraftganze, — Handlungen, — in Ansehung deren, wenn sie auch gewissen Verhältniß-Bestimmungen unterliegen und unterliegen müssen, doch der Kraftaufwand und der Kraftgewinn die Hauptsache sind. Bei der Kunstthätigkeit aber erzeugt der Geist erstlich gewisse bloße Verhältnisse und Verhältniß-Ganze als Ideen und Ideale, und diese stellt er sodann entweder schon an und für sich als der Kraft nach wirkend und wirksam dar, oder er verbindet sie mit materiellen Kraftinbegriffen und läßt sie vermittelst dieser der Kraft nach wirken, so daß jene bloßen Verhältnisse und Verhältniß-Ganze immer zugleich auch als Kraftverhältnisse oder als Kraftganze dargestellt werden und erscheinen. Ferner ist bei der theoretischen Thätigkeit bloß als solcher das Objektive und dessen nothwendige Bestimmtheit Zweck, das Subjektive verhält sich dabei zu demselben als Mittel; denn wenn gleich auch die theoretische Thätigkeit in Beziehung auf eine andere für den Geist wichtigere, nämlich die praktische, nur Mittel ist, so findet doch, wenn dieselbe bloß an sich genommen wird, das angegebene Verhältniß zwischen dem Subjektiven und Objektiven statt.

zugleich ist bei der theoretischen Thätigkeit die Gebundenheit Zweck in Ansehung des Subjektiven und Objektiven; die Freiheit dient nur als Mittel. Bei der praktischen Thätigkeit ist das Subjektive Zweck, das Objektive Mittel; zugleich ist für beides die Freiheit Zweck, — für das Objektive freilich nur in dem Falle, wenn dasselbe überhaupt der Freiheit fähig ist, — die Gebundenheit Mittel. Bei der Kunstthätigkeit ist das Objekt — der künstliche Gegenstand — Zweck für das Subjekt — d. h. für die den künstlichen Gegenstand erzeugende oder auch denselben bloß wahrnehmende Person, — aber zugleich auch Mittel für dasselbe; d. h. das Subjekt will durch das Objekt entweder in seiner Gradfreiheit, oder in seiner Richtungsfreiheit, oder in beiden zugleich aufgeregt oder auch zur Gebundenheit veranlaßt werden, denn bei der Kunstthätigkeit ist dem Geiste so wol in Beziehung auf das Subjekt, als auch in Beziehung auf das Objekt die Freiheit und Gebundenheit zugleich oder in Verbindung so wol Zweck als Mittel. Denn das in jedem Falle nothwendige Erfoderniß in Ansehung des Kunstobjekts ist dies, daß es g e f a l l e oder angenehm auf das Subjekt wirke; aber gefallen kann dem Geiste die Freiheit, und auch die Gebundenheit, je nachdem er selber dem Grade oder der Richtung nach frei oder gebunden ist. Doch ist im Allgemeinen die Regel aufzustellen, daß ein Kunstobjekt oder Kunstwerk um so mehr Werth habe, je mehr es die Gebundenheit nur als Mittel für die Freiheit darstellt, und das Subjekt, je mehr es nur der Wahrnehmung und Einwirkung solcher Kunstwerke sich hingiebt. Weil der Geist bei der Kunstthätigkeit nicht bloße Verhältnisse, sondern zugleich auch Kraftverhält-

nisse erzeugt, so will er nicht, daß das Kunstobjekt, wie bei der theoretischen Thätigkeit, ein bloß immanentes sei und bleibe, sondern er hat bei der Kunstthätigkeit das Verlangen und Bestreben, das Kunstobjekt auch außer sich, d. h. als mit einem demselben eigenthümlichen Kraftgrade versehen und mit diesem wirkend, darzustellen. Da jedoch der menschliche Geist diesen Kraftgrad nicht aus sich selbst bloß nehmen oder seine Kraft zu theilen und das Abgetheilte zugleich der Kraft nach zum Ganzen an sich zu machen vermag, so muß er zur Darstellung des in sich erzeugten Kunstobjekts fremde Kraft zu Hilfe nehmen, sei es die des eigenen Körpers oder anderer materieller Gegenstände; aber die Einwirkung auf diese fremde Kraft, damit sie dem Kunstobjekte sich gehörig füge, erfodert dasjenige, was man mechanische Kunstfertigkeit nennt.

Da das Wohlgefallen am Kunstobjekte vonseiten des Subjekts auf der Uebereinstimmung jenes mit diesem beruht und zwar auf der Uebereinstimmung der im Objekte dargestellten Freiheit, oder Gebundenheit oder beider zusammen mit der Empfänglichkeit des Subjekts für Freiheit, oder Gebundenheit oder beider zusammen, so sind folgende zwischen Objekt und Subjekt übereinstimmende, also gefallende Verhältnisse möglich.

Erstens: das Objekt enthält in seiner Darstellung oder als dargestellt die volle Freiheit, d. h. die Freiheit der Richtung und des Grades zugleich, denn beide Arten von Freiheit gehören zusammen, wenn dieselbe eine volle sein soll. Aber sollen beide Arten von Freiheit zusammen und in möglichst genauer Vereinigung dargestellt werden, so müssen sie auch in der

Darstellung sich gegenseitig möglichst gleichmäßig binden. Diese Art der Darstellung, wo die Freiheit des Grades und der Richtung zusammen in gegenseitiger Gebundenheit durch einander dargestellt werden, giebt das Schöne. Je mehr Theile von jeder Art der Freiheit dargestellt sind, aber zugleich auch je mehr beide Arten von Freiheit mit einander übereinstimmen, d. h. je genauer und gleichmäßiger sie sich gegenseitig binden, um desto größer ist die dargestellte Schönheit. Die Verhältnisse des Schönen werden deutlicher werden, wenn man sich erinnert, daß zur Freiheit des Grades Einheit in der Richtung oder das Beharren in derselben gehört; zur Freiheit der Richtung aber Mannigfaltigkeit oder möglichster Wechsel in derselben. Etwas sehr Einfaches, nämlich das Verhältniß bloßer Linien, möge als Beispiel dienen. In diesem enthält die gerade Länge die Darstellung der Freiheit des Grades, der Kreis die Darstellung der Freiheit der Richtung; denn jene enthält bloße Einerleiheit und Beharrung in der Richtung, dieser steten Wechsel in derselben. Eine genaue, gleichmäßige Vereinigung von beiden, welche im Ganzen oder als Ganzes stattfindet im Oval, im Theilweisen, oder wenn die Darstellung bloß ein Theilweises enthält, in der Schlangenlinie, macht diese beiden Linien-Verhältnisse schön. Das schöne Objekt gefällt und wirkt auf das Subjekt am meisten bindend, weil es das vollkommenste Freiheits-Verhältniß darstellt, nämlich volle Freiheit, die sich selbst bindet. Je freier aber das Subjekt selbst ist, um desto schöner wird das Objekt sein müssen, das ein solches Subjekt binden soll.

Zweitens: das Objekt enthält dargestellt die

bloße Freiheit der Richtung; diese Darstellung giebt das Neue, oder gewährt die Richtung auf Verhältnisse, auf welche dieselbe noch nicht, wenigstens für das Subjekt noch nicht stattfand; und eben dadurch thut sich die Freiheit der Richtung als das Vermögen in der Richtung die möglichste Mannigfaltigkeit oder Abwechselung zu erzeugen, kund. Dem Subjekte gefällt das Neue, weil dieses dasselbe aus seiner Gebundenheit an einen bisher üblichen oder gewöhnlichen Verhältnißgang zum Theil wenigstens los macht und ihm selbst in so fern zur größeren Freiheit der Richtung verhilft. Doch muß das Neue so wol mit der Gebundenheit des Subjekts übereinstimmen, als auch sich selbst bindend sich zeigen, wenn es nicht bloß überraschen, sondern wirklich und bleibend gefallen soll, wenigstens einem nicht zu sehr in seiner Geistesfreiheit gebundenen Subjekte, und es ist vorzüglicher, wenn die Freiheit der Richtung mehr in Beziehung auf die intensive Richtung, als auf die extensive, und mehr auf die eigentliche Richtung, als auf den Grad sich bezieht. Daher gefällt das bloß Willkührliche und dasjenige, was nur Effekt machen, d. h. überraschen soll durch seinen Grad dem freieren Geiste in der Kunst nicht.

Drittens: das Objekt enthält dargestellt die bloße Freiheit des Grades; es zeigt also der Richtung nach das Fortgehende, Beharrliche in derselben; im Raume Ausdehnung, in der Zeit Festigkeit, Beständigkeit; dem Grade nach das Große, und nach Richtung und Grad zusammen das Erhabene. Doch richtet sich dasselbe, wie auch schon der Ausdruck: erhaben, andeutet, nach dem Grade der geringeren Gradfreiheit

des Subjekts; denn je geringer diese in demselben ist, um desto leichter und um desto mehr wird ein Objekt erhaben ihm dünken. Auch gehört dazu, wenn das Erhabene dem Subjekte gefallen soll, daß dasselbe die Freiheit der Richtung im Subjekte für das dem Grade nach Größere aufrege, welches freilich nicht nur voraussetzt, daß das Subjekt Freiheit der Richtung in gewissem Grade schon habe, sondern woraus auch folgt, daß die größere Freiheit in dieser Art auch größere Empfänglichkeit für das Erhabene bewirkt; denn die Freiheit der Richtung ist, wie schon dieses Verhältniß an sich selbst lehrt, und wie auch die Erfahrung genugsam zeigt, in eben dem Grade leicht aufzuregen, als sie schon an sich selbst wirklich vorhanden ist. Daher stumpft sich sogar der Eindruck des Erhabenen durch öftere Wiederholung in seiner Wahrnehmung von derselben Art ab, weil durch diese Wiederholung die Freiheit der Richtung im Subjekte in Beziehung auf dieses erhabene Verhältniß vermindert und zur Gewohnheit hingeführt wird, durch welche das Subjekt dieser Beziehung nach aber auch in Gebundenheit verfällt. Deshalb wirkt das Erhabene am stärksten, wenn mit demselben das Neue verbunden ist.

Viertens: das Objekt stellt dar Freiheit und Gebundenheit des Grades zugleich oder zusammen; es wird also dargestellt ein großer Grad und ein kleiner zusammen oder neben einander. Ein so dargestelltes Verhältniß gefällt wegen des darin ausgedrückten Kontrastes; dieser also, nämlich der Kontrast, macht hierbei das Gefallende aus, indem eine solche Darstellung im Subjekte theils die Freiheit des Grades, theils die Freiheit der Richtung an- und aufregt. In so fern

der Kontrast in dem dargestellten Gegensatze des bloßen Grades, des großen und kleinen, besteht, ist derselbe bloßer, reiner Kontrast. Aber er kann auch stattfinden und dargestellt sein als befindlich so wol zwischen den verschiedenen Graden zweier Richtungen, als auch zwischen dem Grade einer Richtung und dem Kraftgrade des Gegenstandes, dem die Richtung angehört. Im ersteren Falle, wo der Kontrast zwischen den verschiedenen Graden zweier Richtungen dargestellt ist, giebt die Darstellung das Lächerliche. Hierbei nämlich verspricht die Darstellung der Intension oder intensiven Richtung nach, welche sie ausspricht oder andeutet, einen hohen Grad; aber sie gewährt der extensiven Richtung oder dem Ausgange nach einen geringen. Im Subjekte wird dasselbe Verhältniß angeregt; es wird durch die intensive Richtung des Objekts gleichfalls zur Intension, zur Gespanntheit, zum Zusammenziehen in sich veranlaßt, um den hohen Grad zu fassen, und zwar um desto mehr, je größer der Grad ist, zu dem das Objekt als hinführend sich darstellt. Giebt die Extension oder die dargestellte Ausführung dann und zwar plötzlich einen möglichst geringen Grad, so läßt die Intension des Subjekts plötzlich nach und geht in Extension über. Dieser Wechsel zwischen Intension und Extension im Subjekte theilt sich gewissen Körpertheilen desselben mit, macht dadurch, daß er einige Zeit dauert und bewirkt das Lachen. Im anderen Falle, wo der Kontrast dargestellt ist zwischen dem Grade einer Richtung und dem Kraftgrade des Gegenstandes, dem die Richtung angehört, entsteht durch die Darstellung das Komische. Es will nämlich der komische Gegenstand entweder durch

seine extensive Richtung als seinem Kraftgrade nach groß erscheinen, obgleich er in Ansehung desselben nach der Wirklichkeit nur klein ist, oder er will durch seine intensive Richtung nach Bewirkung von etwas Großem streben und die Darstellung enthält dieses Streben, aber auch zugleich die Darlegung seines der Wirklichkeit nach zu geringen Kraftgrades. Das Komische stellt daher den dargestellten Gegenstand immer als sich selbst täuschend dar, entweder iu Ansehung dessen, was er ist, oder dessen, was er kann. Aber die Darstellung des Komischen darf nicht ein absichtliches oder bewußtes Streben und Täuschen in Beziehung auf etwas Unrechtes und Böses enthalten, denn dadurch hört der komische Gegenstand auf, zu gefallen, d. h. die Freiheit des Subjekts aufzuregen, sondern wird widerlich, weil er als die Freiheit vermindernd erscheint. Doch sinkt das Komische auch als solches zum Niedrigen hinab und nähert sich dem Widrigen an, wenn das, was nach der Intension des komischen Gegenstandes ein Großes sein soll, an sich nur ein Niedriges oder gar Widriges ist.

Fünftens: das Objekt stellt dar Gebundenheit des Grades, also einen kleinen Grad, und Freiheit der Richtung zusammen. Diese Darstellung enthält das Niedliche, welches also darin besteht, daß eine Mannigfaltigkeit von Richtungen stattfindet an einem sehr kleinen Gegenstande. Es gefällt, theils weil es zum Theil eine Art von Kontrast bildet, theils weil es durch seine Gebundenheit im Subjekte dessen Gradfreiheit fühlbar macht oder zum Bewußtsein bringt, und durch seine Richtungsfreiheit die Richtungsfreiheit des Subjekts aufregt.

Sechstens: das Objekt stellt dar Gebundenheit der Richtung, aber zugleich Freiheit des Grades. Eine solche Darstellung giebt das Naive. Dieses enthält auch gewissermaaßen einen Kontrast, aber zwischen Subjekt und Objekt, indem das Subjekt im dargestellten Falle eine Richtung auf einen gewissen Grad nehmen würde, die aber der Gegenstand des Objekts nicht nimmt, theils weil er zur Annahme einer solchen Richtung noch nicht gekommen ist, es ihm also an der dazu gehörigen Gewandtheit oder Richtungsfreiheit fehlt, theils aber auch, weil er derselben eben nicht bedarf, indem er als dem Grade nach für sein Verhältniß schon frei genug erscheint. Man belächelt und bewundert ein solches Verhältniß zugleich, und es gefällt dem Subjekte, weil und insofern es dieses dessen eigene höhere Richtungsfreiheit wahrnehmen läßt und weil es zugleich eine Geneigtheit für eine solche Gradfreiheit, wie das Objekt dargestellt enthält, in demselben anregt.

Siebentens: es kann das Objekt auch darstellen den bloßen Uebergang; und zwar entweder von der Gebundenheit zur Freiheit, oder von der Freiheit zur Gebundenheit, oder einen Uebergang in beiden Arten zugleich. Im ersten Falle stellt das Objekt das Erfreuliche dar; im zweiten Falle erregt es das Mitleid und stellt das Rührende dar. Doch kann dieser zweite Fall wieder von doppelter Art sein; denn entweder will der objektive Gegenstand die Gebundenheit, aber vermag dieselbe nicht zu erreichen; er liebt, nur mangelt ihm der Gegenstand seiner Liebe; oder er will die Gebundenheit nicht, sondern kämpft dagegen. Jenes stellt dar das Zärtlichrührende, dieses das Pathetischrührende. Im dritten Falle geht es

von der Freiheit über zur Gebundenheit und von dieser und vermittelst derselben wieder zur höheren Freiheit. Es ist daher die Freiheit des körperlichen Lebens und im irdischen Dasein, welche als übergehend in Gebundenheit — Vernichtung — dargestellt oder angedeutet wird, aber so, daß durch diesen Uebergang zugleich ein Uebergang zum geistigen Leben, zur höheren Freiheit stattfindet oder angedeutet wird. Diese Art der Darstellung giebt das Sentimentale.

Noch verdient in Ansehung der Kunstthätigkeit wol auch folgende Bemerkung beachtet zu werden. Man hat die sogenannten freien Künste eingetheilt und unterschieden nach Raum und Zeit und nach beiden zugleich. Diese Eintheilung läßt sich freilich rechtfertigen, aber sie wird doch deutlicher und umfassender, wenn man sie nach ihrem eigentlichen Grunde auffaßt und darstellt. Nämlich: das darstellende Objekt kann in seiner Darstellung enthalten und mittheilen entweder Ganzes und Theile zugleich, oder Ganzes und Theile nach einander, oder theilweise beide Arten der Darstellungsweise zusammen. Die erste Art der Darstellung ist nur möglich vermittelst des Raumes, weil nur dieser Ganzes und Theile zugleich enthält; denn er hat Theile vermittelst der Extension, die bei ihm das Grundverhältniß ausmacht, und ein Ganzes zugleich in seinen Theilen, vermittelst der zur Extension hinzuzudenkenden Intension, durch welche jene Zusammenhang und Begränzung erhält. Die Zeit aber, weil ihr die Intension zum Grunde liegt, ist in der Darstellung wie ein bloßer Punkt; ein solcher kann bloß sich selbst angehören und ein Ganzes für sich darstellen,

len, oder er kann als einer Reihe von Punkten angehörig, also an sich als bloßer Theil betrachtet werden, niemals aber läßt sich derselbe als Ganzes und Theil zugleich darstellen, wenn in der Darstellung unter den Theilen Zusammenhang stattfinden soll. Die Darstellung vermittelst der bloßen Intension oder die Darstellung des Ganzen und der Theile nach einander kann dreifach sein; entweder geht das Ganze voran und die Theile folgen, oder die Theile gehen voran und das Ganze ergiebt sich aus diesen, oder beide Arten sind mit einander gemischt. Die erste ist die beschreibende Darstellungsweise; die zweite die entwikkelnde; die dritte ist theilweise Vereinigung von beiden. Der Unterschied zwischen der beschreibenden und entwickelnden Darstellung ist wichtig, weil davon die klare Einsicht in das eigentliche Wesen der dramatischen Poesie abhängt. Alle dramatische Poesie ist entwickelnd; und die Entwickelung führt entweder zum Extensiven, oder zum Extensiven und Intensiven zugleich, oder zum Intensiven. Die erste Entwickelungsart giebt das Heldengedicht, die zweite das Schauspiel, die dritte den Roman. Im Heldengedichte kann wieder dargestellt sein entweder das reine Extensive im Extensiven, also Vernichtung eines extensiven, körperlichen Ganzen, wie in der Iliade; oder das Extensive und Intensive zugleich im Extensiven, also Vernichtung und Errichtung eines Ganzen, das extensiv und intensiv zugleich ist, im Aeußerlichen, z. B. eines Staates, wie in der Aeneide; oder das Intensive im Extensiven, d. h. die Errichtung eines geistigen oder religiösen Ganzen äußerlich dargestellt oder als

äußerlich stattfindend, wie in der Messiade. Doch bedürfen diese Bestimmungen noch einer größeren Ausführlichkeit und Genauigkeit, um gehörig deutlich zu werden. Hier sollte damit nur darauf hingedeutet werden, wie auch in der Kunst der Entwickelungsgang und Fortschritt vom Extensiven zum Intensiven, vom Aeußeren zum Inneren stattfindet. Da man jedoch jetzt mit dem Reinintensiven noch sehr unbekannt ist, so ist auch die künstlerische Darstellung seiner Entwikkelung vermittelst des Romans noch so zurück, daß mir wenigstens nur ein paar Anfangsversuche im eigentlichen Roman bekannt sind, nämlich im Don Quichotte und Agathon. Was man gewöhnlich Roman nennt, sind nur durch Beschreibung erweiterte Schauspiele. Aber auch die Theorie des eigentlichen Schauspiels nach seinem Wesen und seiner Verschiedenheit ist noch sehr im Dunkel. Aristoteles hat gute, aber zu unvollständige Bestimmungen gegeben. Die Neueren, sogar Lessing in seiner Hamburgischen Dramaturgie, haben ihn nicht einmal genau verstanden. Es finden daher immer noch über ein und dasselbe Schauspiel nicht selten ganz entgegen gesetzte Beurtheilungen statt. So lieset man z. B. ein Urtheil über die Sappho des Herrn Grillparzer von einem gewissen Solger in dessen nach seinem Tode herausgegebenen Briefen und Aufsätzen, das dieses Trauerspiel für sehr schlecht ausgiebt, und ich halte, wie ich hiermit gestehe, dasselbe wegen seiner treffenden Grundidee, seiner Reinheit und Wahrheit für sehr vorzüglich, welches Lob ich manchen hochgepriesenen Schauspielen der neueren Zeit nicht zu ertheilen vermag; es fehlt ihnen gewöhnlich am meisten die Wahrheit, nämlich die poetische.

Nach diesen Untersuchungen über die verschiedenartige Thätigkeit des menschlichen Geistes wird es hoffentlich nicht schwer sein, auch denjenigen Unterschied klar zu machen, über den das denkende Publikum schon seit langer Zeit sehr verschiedener Meinung ist, und der auch dem Verfasser dieser Schrift lange schon Veranlassung zum Nachdenken gegeben hat, das aber für ihn, wie frühere Darstellungen beweisen, nicht immer glücklich war. Doch auch in Ansehung dieses Gegenstandes der Untersuchung hat sich mir die mehrmals gemachte Erfahrung bestätiget, daß der menschliche Geist manche Verhältnisse schlechterdings nicht klar und deutlich einsehn oder in sich erzeugen kann, wenn er nicht vorher gewisse andere Verhältnisse deutlich einsah, die auf den ersten Anblick — und die ersten Anblicke bleiben nur allzu leicht und oft die vorherrschenden, fortleitenden, — mit den zu erkennenden in keiner oder doch nur unbedeutenden Verbindung zu stehen schienen. Daher läuft man in seinem Nachdenken über manche Gegenstände oft jahrelang fehl, bis man etwa im Verfolge einer anderen Gedankenreihe auf solche andere Verhältnisse und deren Verdeutlichung kömmt, wonach dann bald wie durch einen Blitz auch die Klarheit solcher lang vergeblich gesuchten Verhältnisse einleuchtet. Diese Bemerkung, welche gewiß auch schon von anderen eifrigen Denkern gemacht wurde, sollte wenigstens eben diese abhalten, an die Möglichkeit gewisser Einsichten und Ueberzeugungen zu zweifeln, auch wenn sie diese Möglichkeit eben jetzt noch nicht einsehn. Es ist der Unterschied zwischen Phantasie, Verstand und Vernunft, welcher hier gemeint wird. Daß diese

Ausdrücke nur verschiedene Arten der Thätigkeit des menschlichen Geistes bezeichnen, daß folglich der menschliche Geist die eigentlich wirkende Kraft im Ganzen oder die Einheit für diese drei Verschiedenheiten in seiner Wirksamkeit sei, bedarf wol keines Beweises. Nach obigen Darstellungen fällt nun die Kunstthätigkeit des Geistes und was dazu nach Zweck und Mittel gehört, der Phantasie anheim; die theoretische Thätigkeit liegt dem Verstande ob, und die Vernunft übt die praktische Thätigkeit. Daß das Gebiet der Phantasie sich auf die Kunstthätigkeit beziehe und beschränke, unterliegt wol keinem Zweifel; aber zwischen den angeblichen Gebieten der Vernunft und des Verstandes finden bekanntlich Grenzstreitigkeiten statt. Den Verstand will man bloß auf das Sinnlichwahrnehmbare mit seiner Theorie beschränken, die Theorie des Uebersinnlichen oder Geistigen aber unter die Herrschaft der Vernunft stellen. Nun fragt es sich: ist dies richtig und wie kam man dazu? Wer die obigen Darstellungen der Thätigkeit des menschlichen Geistes nach ihrer Verschiedenheit gehörig eingesehn hat, dem wird es auch deutlich geworden sein, daß es so wol nicht mehr Arten von theilweiser Thätigkeit des Geistes überhaupt geben könne, als auch, daß jede einzelne Art von den beiden andern so genau in ihren Bestandtheilen oder in dem, was zu ihr gehört und worin sie besteht, sich unterscheide, daß eigentlich kein Hinüberstreifen oder Vermischen der einen mit der anderen möglich ist. Daß folglich alles Theoretische dem Verstande, welcher eben den Geist in seiner theoretischen Thätigkeit bezeichnet, zukomme, so wie alles Praktische der Vernunft. Der Grund, warum man dennoch den Verstand so

verkürzte und die Vernunft erweiterte, lag darin, daß es dem menschlichen Geiste an gehöriger Freiheit der Richtung fehlte, denn es fehlte ihm die rein intensive Richtung, ohne welche derselbe eigentlich gar nicht einmal der Richtung nach frei ist und sein kann. Dennoch war derselbe sehr veranlaßt, sich auf etwas hin zu richten, das nicht sinnlich wahrzunehmen war und zu dessen Verständniß eben eine andere Richtungsweise des Geistes gehörte, als zum Wahrnehmen und Verstehen des Sinnlichen. Der Geist strebte daher nach dieser anderen, höheren Richtungsweise so, wie er es bloß durch sich selbst konnte. Da nun aber dieses Streben, das in der Wirklichkeit dem Geiste, bloß sich selbst überlassen, nicht gelingen konnte, eigentlich ein Streben nach Freiheit, nämlich nach größerer Freiheit in der Richtung war, und derselbe je mehr und mehr dunkel ahndete, daß diese Richtung die rein intensive oder rein nach innen gehende sei, und sein müsse, durch welche der Geist sich selbst *vernimmt*, so hielt man dieses Streben und das Vermögen des Geistes zu demselben für die Vernunft in theoretischer Beziehung, weil eben die Vernunft in ihrer Bestrebung sich die Freiheit zum Zweck macht, und weil der Geist erst dann, wenn er völlige Freiheit der Richtung hat, sich selbst vernimmt, und zwar in dem Grade, als er zugleich Gradfreiheit besitzt, die rein intensive Richtung festzuhalten. Aber dessen ungeachtet war es doch unrichtig, dieses Streben des Geistes, was man als Vermögen der Ideen vom Uebersinnlichen bezeichnete, Vernunft zu nennen, denn die Vernunft als solche strebt nach Freiheit des Grades; jenes Streben gehörte nicht irgend einer theilweisen Thätigkeit des Geistes, sondern es gehörte dem-

selben im Ganzen oder als Ganzem an, und wenn dabei irgend ein besonderes theilweises Interesse in Beziehung auf eine theilweise Thätigkeit vorherrschte, so fand dasselbe wol zunächst mehr in Beziehung auf das Theoretische, als auf das Praktische statt. Man darf daher auch nicht annehmen, daß erst gehörige Vernunft dazu gehöre, um zu vollem Verstande zu kommen, obgleich allerdings die Vervollkommnung der Vernunftthätigkeit in rein geistiger Beziehung, auch die reine Verstandesthätigkeit sehr begünstigt und fördert, sondern zu beiden gehört, um sie zu vervollständigen und vollkommen zu machen, zuerst und überhaupt die rein intensive Richtung. Ohne diese giebt es weder eine reine Vernunft, d. h. ein reines, anhaltendes Vernehmen des Geistes von und in sich selbst seiner Kraft nach, noch einen vollen Verstand, d. h. ein Verstehen des Geistes in Beziehung auf sich selbst und dadurch ein Verstehen des Geistigen, Uebersinnlichen überhaupt. Nur erst, wenn der Geist sich selbst rein vernommen und verstanden, d. h. eingesehen hat vermittelst seiner vollen theoretischen Thätigkeit, was zu ihm gehört, und was das Beste für ihn ist, vermag er nach dem Besten, d. h. nach dem Uebergewicht in der intensiven Richtung oder nach möglichster intensiver Gradfreiheit praktisch zu streben. Daher muß die rein intensive Richtung des Geistes beiden, der vollen Verstandesthätigkeit und der richtigen Vernunftthätigkeit desselben vorangehn; jene muß aber wieder dieser vorangehn, weil ohne jene der Geist das eigentlich für ihn selbst Beste und Richtige im Handeln nicht kennt und daher auch nicht nach demselben praktisch zu streben vermag. Deshalb kömmt auf die möglichst vollständige Entwicke-

lung der Verstandesthätigkeit für die Menschen so sehr viel und jetzt noch zu nächst das Meiste an, weil, wenn man mit dem Verstande oder mit der Einsicht erst vollständig im Reinen und Klaren ist, die richtige und gehörige Praxis dann von selbst folgen wird. Bis jetzt hat sich unter den Menschen die Kunstthätigkeit am meisten entwickelt; diese nimmt aber auch als theilweise Thätigkeit hinsichts ihrer Leistungen für den Geist im Ganzen, in Vergleich mit den beiden übrigen theilweisen Thätigkeiten desselben die unterste Stelle, den niedrigsten Rang ein; denn für den Geist an sich hat sie nur den Werth des Spiels, und ist für denselben auch nur ein solches; sie gewährt ihm nur mittelbar Nutzen oder Gewinn, indem und insofern sie denselben zur Anstrengung anregt oder ihn geneigter macht, entweder der Theorie oder der Praxis nach mit möglichstem Eifer thätig zu sein. Freilich thut sie dies nur dann, wenn sie nicht übermäßig, sondern in gehörigem Maaße und zu rechter Zeit geübt und genossen wird. Aber eben deshalb bedarf der Geist ihrer theils zur Erholung, theils zur Anregung; sie befördert die Richtungsthätigkeit und vermindert die Einseitigkeit des Geistes, und erweckt oder nährt in ihm den Sinn für das Höhere, wenn sie selbst nämlich von guter Art und nicht ins Schlechte und Niedrige versunken ist. Ich selber bin auf manchen mir werthen Gedanken, den ich vorher entweder gar nicht oder lange vergebens suchte, nach Anhörung einer mich ansprechenden Musik gekommen. Die mechanische Kunstthätigkeit gewährt freilich mehr unmittelbaren Nutzen für die körperlichen Verhältnisse des Menschen und dadurch mittelbar für den Geist; zu ihr gehört aber auch schon weniger

Spiel, als vielmehr Arbeit. Eine Kraft kann sich nämlich hinsichts ihrer theilweisen Beschaffenheit in einem dreifachen Zustande befinden; sie ist entweder ihrer Richtung und ihrem Grade nach beharrlich = Ruhe, oder sie ist ihrem Grade nach, vermittelst gewisser Richtungen sich verändernd = Thätigkeit, oder sie ist ihrem Grade nach beharrend und nur ihrer Richtung nach sich verändernd, sie ist also ruhend und thätig zugleich = Spiel. Eben so ist eine Kraft in Beziehung auf eine andere entweder ruhend, wenn das gegenseitige Verhältniß sich nicht ändert, sondern beharret, sie ist in dieser Beziehung thätig, wenn das gegenseitige Verhältniß sich dem Grade nach verändert; sie verhält sich zu derselben spielend, wenn das gegenseitige Verhältniß sich bloß der Richtung nach verändert, aber dem Grade nach beharret. Darum muß bei jedem Spiele, wenn es ein solches sein soll, der Kraftaufwand dem Grade nach möglichst gering sein; eben so bei Kräften, die mit einander spielen, der Unterschied zwischen dem gegenseitigen Geben und Nehmen von Kraft dem Grade nach. Der menschliche Geist will nun aber, wenn er das für ihn möglichst Beste will, dem Grade nach Veränderung, und der Richtung nach Beharrung; denn dem Grade nach will er zunehmen, hauptsächlich in intensiver Beziehung, durch seine praktische Thätigkeit; der Richtung nach will und muß er beharren in seiner theoretischen Thätigkeit; denn um es dahin zu bringen, daß ein Denkobjekt für ihn ein seinen Theilen nach vollständiges und nothwendiges Ganze sei, bedarf er zwar einer möglichst vollständigen Freiheit der Richtung und demnach Wechsel in derselben, aber auch das Vermögen,

das Objekt in sich gehörig und anhaltend festzuhalten, also Beharrlichkeit der Richtung in Beziehung auf dasselbe, um es von und nach allen Seiten und Beziehungen hin zu durchdenken. Dieses Festhalten des Denkobjekts gelingt am besten, wenn man sich übt und gewöhnt, dasselbe vermittelst der Intension der Richtung nach zu bewirken, d. h. wenn man nicht aus sich hinaus, sondern in sich herein denkt. Aber so wol dieses Festhalten bei der theoretischen Thätigkeit, als auch das Zusammennehmen und Zusammenhalten bei der praktischen, kostet dem menschlichen Geiste Mühe und Anstrengung, weil zu jedem eine Intension der Richtung nach gehört, welche ihrem Grade nach dem Reize des Körpers zur Extension überlegen ist. Diese Anstrengung oder Arbeit muß für den menschlichen Geist aber Zweck sein, weil er dadurch theoretisch zur festen Einsicht, und nach dieser praktisch zur Fähigkeit, fortzudauern gelangt. Die Kunstthätigkeit muß sich also zur theoretischen und praktischen Thätigkeit nur als Mittel verhalten. Die Entwickelung der theoretischen Thätigkeit hat bisher unter den Menschen immerfort zu genommen, obgleich sie noch nicht zu dem Grade von Vollkommenheit gelangt ist, als die Kunstthätigkeit. Aber ihre fortgehende Zunahme ist unleugbar; in der Theorie des Aeußerlichen oder Körperlichen hat der menschliche Geist zugenommen im Ganzen, d. h. er hat durch Erfahrung und eigene Versuche die körperlichen Gegenstände oder äußerlichen Verhältnisse als Ganze vollständiger, umfassender, deutlicher kennen gelernt; in der Theorie des Geistigen hat derselbe zugenommen theilweise, d. h. in dem, was eines Theils dazu gehört, nämlich in der Fähigkeit, mehrfache Rich-

tungen zu nehmen, oder er ist, mit andern Worten, gewandter geworden und freier der Richtung nach. Diese vergrößerte und bis zur möglichsten Größe gebrachte Gewandheit des Geistes ist aber von hohem Werthe; denn sie macht ihn fähig, auch diejenige Richtung, welche für ihn die bedeutendste ist, nämlich die rein intensive, wenn er zu derselben angeführt oder angeleitet wird, zu nehmen, welche Annahme dieser Richtung einem der Richtung nach noch sehr beschränkten und wenig gewandten Geiste nicht wol möglich ist. Die fortgeschrittene und allmählig erhöhete Zunahme dieser Gewandtheit und Richtungsfähigkeit des menschlichen Geistes so wol an sich, als auch der größeren Menschenzahl nach, läßt sich um so weniger leugnen, da dieselbe sich je mehr und mehr auch sogar schon auf das Geistige selbst bezogen hat. Das rege Spekuliren und selbst das eifrige Streiten über Gegenstände der Religion beweisen dies deutlich. Diejenigen, welche diesen Fortschritt im Geistigen dennoch leugnen, beweisen dadurch nur, daß sie nicht wissen, worin die Entwickelung desselben eigentlich bestehe. Der sogenannte materielle Gewinn von dieser Verstandes-Entwickelung ist in Ansehung des Geistigen oder Religiösen bis jetzt freilich noch nicht von positiver Beschaffenheit gewesen, sondern nur von negativer, d. h. man hat manches, was man früher in dieser Beziehung für gewiß, gehörig und wesentlich annahm, allmählig und richtiger als ungewiß, ungehörig und unwesentlich kennen gelernt. Die positiven Bestimmungen über diese Gegenstände bestanden nur in Ideen, die eben als solche keine hinreichende Bestimmtheit und Zuverläßigkeit hatten. Auch gehören diese nicht der Vernunftthätigkeit des

Geistes an, sondern seiner Verstandesthätigkeit, denn sie enthalten ein Bestreben des Geistes nach dem Verstehen der Gegenstände, die ihren Inhalt ausmachen, über die aber der Geist noch nicht zu einem vollständigen, mit Nothwendigkeit verbundenen Verstehen, d. h. zu Begriffen gelangen, sondern worüber derselbe sich nur gewisse unvollständige und freie Bestimmungen machen konnte, weil es ihm an der zum eigentlichen Verstehen solcher Gegenstände erfoderlichen Freiheit der Richtung fehlte. Die Vernunftthätigkeit kann sich beziehn auf die Vervollkommnung des körperlichen, äußerlichen Lebens dem Kraftgrade nach, und auf die Vervollkommnung des geistigen Lebens dem Kraftgrade nach. Aber in beiden Beziehungen ist die Vernunft, um das Richtige, Gute zu thun, vom Verstande abhängig, der beides erst zur gehörigen Klarheit bringen muß. Die Vernunftthätigkeit für die gehörige Vervollkommnung des Geistes an sich ist nun allerdings noch sehr zurück und wenig vorhanden, eben weil es noch zu sehr an der dazu erfoderlichen Verstandeseinsicht fehlt. In Beziehung auf das Körperliche und Aeußerliche ist aber die Vernunftthätigkeit bei vielen richtiger, besser geworden, bei vielen jedoch auch unrichtiger, schlechter. Beides ist Folge der mehr entwickelten Verstandesthätigkeit; denn der Verstand, so lange seine Richtungen sich hauptsächlich nur auf das Körperliche und Aeußerliche beziehn, gleicht in seiner Vervollkommnung dieser Beziehung nach einem Brennglase, das mehr Licht giebt, aber auch entzündet. Er kann in dem Grade, als seine Richtungsfertigkeit in dieser Art zunimmt, die äußerlichen Gegenstände besser kennen lernen, aber er wird auch durch mehrfaches

Aeußerliche gereizt und lernt mehr Mittel zur körperlichen Lebenserhöhung und Lebensaufregung kennen. Das Erstere wird die Vernunftthätigkeit in körperlicher Beziehung verbessern, das Andere wird oder kann sie leicht verschlechtern, indem dadurch ein Streben nach Uebermaaß in Anwendung der Mittel zur körperlichen Lebensaufregung bewirkt wird. Beides entwickelt sich gewöhnlich gleichzeitig; denn die Geschichte lehrt, daß da, wo zu einer Zeit sich ein hoher Grad von richtiger Vernunft in Beziehung auf das Aeußerliche entwickelte, auch zugleich und daneben ein hoher Grad von Unvernunft, welcher im Streben nach Uebermaaß im Besitz oder Genuß sich kund giebt, vorhanden war. Solche Kontraste zeigen aber auch, je mehr sie ihre Höhe erreicht haben, daß es mit der Zeitperiode, innerhalb welcher sie sich entwickelten, um so mehr zu Ende geht und daß die Zeitperiode für eine Entwickelungsweise anderer Art nahe ist. Der Grund hiervon erfodert jedoch zu seiner Verdeutlichung für den, welcher denselben nicht von selbst einsieht, eine umfassendere Auseinandersetzung, als hier gegeben werden kann. Wegen der schlimmen Seiten der Verstandes-Entwickelung ist dieselbe aber auch zur jetzigen Zeit manchen Politikern und Theologen zuwider. Jenen, weil dieselbe leicht Anmaßung und Ungehorsam, diesen, weil sie leicht Dünkel und Unglauben erzeugt. Das Erzeugtwerden der beiden letzteren Mißverhältnisse findet vornehmlich bei denen statt, welche im Aeußerlichen schon manches oder vieles richtig einzusehn vermögen, auf diese Einsicht aber, wie leicht geschieht, einen zu hohen Werth legen und dadurch in sich und in Beziehung auf sich selbst zu dem Dünkel gelangen, wol al-

les einsehen und begreifen zu können, was wirklich ist; woraus dann wieder leicht der Wahn hervorgeht, daß dasjenige, was sie nicht zu begreifen vermögen, auch nicht wirklich sei. Solche glauben daher nicht an das selbstständige Dasein rein geistiger Wesen, eben weil sie dasselbe mit ihrer Verstandesweise nicht begreifen können. Dennoch aber ist das Widerstreben gegen die Verstandesentwickelung unrichtig und auch vergeblich; jenes, weil der Entwickelungsgang im Fortschritte der Menschheit auch auf die vollständige und daher immer mehr zunehmende Entwickelung des Verstandes hingeht; den vollen Beweis hiervon kann freilich erst die Zeit liefern, wo der Verstand zur rein intensiven Richtung gelangt ist und in dieser Richtungsweise sich zu entwickeln strebt. Dieses darum, weil die Macht einzelner Menschen nicht vermögend ist, die Verstandesentwickelung auf die Dauer zu hemmen, indem alle Hemmungsmittel je länger je mehr als Beförderungsmittel wirken und den Gesetzen der geistigen Natur gemäß so wirken müssen, weil der Geist nothwendig der Hemmung widerstrebt und dadurch in der Weise, worin er gehemmt werden soll, sich desto mehr übt und verstärkt. Sodann können auch die Staaten zur Erreichung mancher für sie nothwendigen Zwecke den Verstandesgebrauch in möglichst hohem Grade gar nicht entbehren. Läßt man aber der Verstandes-Entwickelung ihren freien Lauf, so wird einerseits der Nachtheil, welcher aus derselben vermittelst der durch sie erzeugten Anmaßung, so wie des Dünkels, für Staat und Religion entstehen kann, durch die zunehmende Deutlichkeit und Richtigkeit der Einsicht in die äußerlichen Verhältnisse, welche durch dieselbe nothwendig

auch erzeugt wird, aufgehoben oder doch aufgewogen; andererseits aber ist der am meisten entwickelte Verstand gewiß auch ein solcher, welcher die Anleitung zur völligen Richtungsfreiheit des Geistes oder zur reinen Intension, wenn diese Anleitung gegeben worden ist, am meisten und besten anzunehmen und derselben zu folgen vermag. Endlich ist hier nur noch die Bemerkung hinzuzufügen, welche der denkende Leser auch wol schon selber gemacht haben wird, daß dasjenige, was anfangs in dieser Schrift Denkkraft genannt wurde, eigentlich der menschliche Geist in seiner Verstandesthätigkeit ist.

Von der Gottheit.

Zur Kenntniß von der Gottheit gehört erstens die Kenntniß von dem, **was** sie sei, und zweitens die Kenntniß davon, **ob** sie sei.

A. Kenntniß von dem, **was** die Gottheit sei. Der Begriff von der Gottheit kann in seiner Vollständigkeit oder nach seinem vollen Umfange nur der sein, daß dieselbe ein Kraftinbegriff sei, der vollkommen oder **in aller Beziehung frei** ist. Aus dem Begriffe eines vollkommen freien Kraftinbegriffs folgt aber nothwendig,

1) daß ein solcher Kraftinbegriff volle, in aller Beziehung unbeschränkte Freiheit des Grades habe. Aus dieser aber folgt, daß derselbe nicht nur in intensiver Beziehung bestehn, fortdauern kann auf immer, sondern daß es für denselben in extensiver Beziehung auch gar keinen anderen zu ihm nicht gehörenden

Kraftinbegriff giebt, weil letzterer der vollen Gradfreiheit des ersteren in irgend einer Art hinderlich, also dieselbe beschränkend wirken könnte. Folglich ist ein vollkommen freier Kraftinbegriff ein solcher, der einzig ist und außer welchem es überhaupt gar keine andere zu ihm nicht gehörende Kraft giebt.

2) Daß ein solcher Kraftinbegriff volle Freiheit der Richtung habe; zu dieser gehört, daß derselbe alle nur mögliche Richtungen nehmen könne aus und durch sich selbst. Da es nun der überhaupt möglichen Richtungen an sich nur drei giebt, so muß ein solcher Kraftinbegriff sein können erstens bloß intensiv, zweitens bloß extensiv, und drittens intensiv und extensiv zugleich; er muß also zugleich sein können Geist, Licht und Materie. Denn aus der vollen Richtungsfreiheit folgt die Möglichkeit dieser theilweisen Richtungsverhältnisse von selbst. Vermöge der vollen Freiheit des Grades aber vermag ein solcher Kraftinbegriff seinen theilweisen Richtungen auch die ihm beliebige Beharrlichkeit und den für dieselben zur Beharrung erfoderlichen Kraftgrad zu geben, d. h. sie wirklich zu machen.

3) Daß ein solcher Kraftinbegriff volle Freiheit des Grades und der Richtung in Vereinigung oder vollkommne Wahlfreiheit habe. Zu dieser gehört, daß derselbe alle so wol zu gleicher Zeit, als auch in der Zeitfolge überhaupt mögliche Verhältnisse will und wirklich macht; denn die Richtung in Beziehung auf den Grad muß eben auf alles nur Mögliche gehen, wenn sie eine vollkommene sein soll, und zwar nicht allein auf alles Mögliche neben einander, sondern auch nach einander, weil in letzterer Art Uebergänge der verschiedenen Verhältnisse in und aus einander und dadurch

Entwickelungen möglich werden, die zur Möglichkeit im Ganzen mit gehören. Da nun die Gradverschiedenheit ins Unendliche geht, so folgt daraus, daß ein solcher Kraftinbegriff auch ins Unendliche hin neue Verhältnisse schaffen oder in und aus sich erzeugen kann. Irgend ein Mangel an dem Möglichen aber wäre zugleich ein Mangel an Freiheit des Wirkens, entweder an Freiheit der Richtung oder an Freiheit des Grades. Es wird wol nicht undienlich sein, noch auf einige besondere Folgerungen aufmerksam zu machen, die aus diesem Begriffe von der Gottheit so wol in Beziehung auf die Ansicht der Menschen von derselben, als auch in Beziehung auf das Verhältniß der Menschen zu derselben hervor gehn.

a) Nach diesem von der Gottheit gegebenen Begriffe ist es unrichtig, sich dieselbe als bloß geistig zu denken, so wie es auch unrichtig ist, sich dieselbe als bloß körperlich, d. h. als die Einheit für alles bloß körperliche Mannigfaltige zu denken. Jenes findet gewöhnlich statt bei denen, welche ihre Kenntniß von der Gottheit nur aus der bisher mitgetheilten Offenbarung schöpfen; dieses bei denen, welche diese Kenntniß nur aus der Natur, nämlich der sinnlichen, entnehmen. Die Gottheit ist beides, geistig und körperlich; sie kann als ein vollkommen freier Kraftinbegriff ihre Kraft, deren Umfang sie freilich nur selbst und allein zu ermessen und zu bestimmen vermag, der Richtung und dem Grade nach in und durch sich selbst theilen, und zwar nach beiden in jeder überhaupt möglichen Art. Allerdings ist das Verhältniß der Geistigkeit das Hauptverhältniß und das eigentlich und aktiv Bestim-

mende

mende in Gott, weil es in sich selbst eben die höchste Freiheit enthält; aber zur vollen Freiheit gehört auch Gebundenheit, so wie zum vollen Wohlgefallen an der Freiheit auch der Kontrast. Wenn der Pantheist sagt: das All ist die Gottheit, so ist das unrichtig, wenn es heißt, dieselbe abhängig machen von einer unendlichen Menge von Theilen, indem das All eben nur das Zusammenbestehen einer solchen Theilmenge bedeuten soll; aber die Gottheit ist alles, so kann man mit Recht sagen, indem dies so viel sagt, als: sie enthält alles Mögliche als von ihr gewirkt und zu ihr gehörig in sich.

b) Aus dem angegebenen Begriffe von der Gottheit folgt ferner, daß der Mensch, so wie alles von derselben Geschaffene oder Gewirkte überhaupt, sich zur Gottheit nur als Theil verhalte; ihr also nicht in irgend einer Weise nebengeordnet, sondern bloß untergeordnet sei, welches Verhältniß man den strengen oder absoluten Determinismus nennt; so daß nach demselben alles, nicht bloß was dem Menschen begegnet, sondern auch was der Mensch thut, mit Nothwendigkeit für denselben von der Gottheit bestimmt ist und bestimmt wird, weil es eben die Gottheit selbst ist, die in diesem Theile von ihr, nämlich dem einzelnen Menschen, wirkt, indem ja jeder Mensch, so wie jedes Theilwesen überhaupt, nichts anderes ist, als der Inbegriff einer gewissen theilweisen Wirksamkeit der Gottheit. Da jedoch dieses Verhältniß für die Menschen, wenn sie es nicht gehörig verstehn, etwas Unangenehmes zu haben scheint, so ist es nöthig, dasselbe möglichst deutlich zu machen

Die Gottheit, als das absolute Ganze, d. h. als ein Ganzes, das zu keinem anderen Ganzen in irgend einer Art sich als Theil verhält, wirkt in und aus sich Kraftverhältnisse, die dem Grade an sich nach, entweder bloße Theile sind, oder zugleich Ganze an sich, wenn auch in Beziehung auf das absolute Ganze nur Theile. Dazu gehört, daß die Gottheit sich nicht allein in extensiver, sondern auch in intensiver Weise oder der Intension nach zu gleicher Zeit zu theilen vermag, weil zu jedem Ganzen als solchem Intension erfoderlich ist, indem das Verhältniß des Ganzen nur durch intensive Richtung einer Kraft in Beziehung auf sich möglich ist. Solcher Theilganzen, wie sie zum Unterschiede von dem absoluten Ganzen genannt werden können, kann es in Beziehung auf ihr Verhältniß des Ganzseins von doppelter Art geben, nämlich unvollständige und vollständige; und es kömmt bei Bestimmung der Unvollständigkeit oder Vollständigkeit hauptsächlich auf den Grad der Intension an, welche einem Theilganzen beizulegen ist. Zwar bestimmt man das Verhältniß des Ganzen auch wol dem bloßen Grade nach, indem man sagt: ein Ganzes sei dasjenige, welches alle zu ihm gehörige Theile habe; aber diese Bestimmung ist nur genau in Beziehung auf bloße Gradverhältnisse oder Ganze dem bloßen Grade nach; bei anderen Ganzen, zu denen auch Richtungstheile gehören, ist dieselbe ungenau, weil dabei immer noch die Frage zu beantworten übrig bleibt, welche Richtungstheile zum Ganzen gehören. Nun sind, wenn die Intension als Bestimmungsgrund des Ganzen angenommen wird, zuvörderst alle materielle, so wie alle körperliche Theilganze nur unvollständige oder nur

Ganze zum Theil, nothwendig schon deshalb, weil in der Materie und in den materiellen Verhältnissen und Zusammensetzungen die Intension nur Einen Theil, die Extension aber den anderen Theil des Ganzen zugleich ausmacht. So sind die nicht lebenden materiellen Massen zwar Ganze, aber nur der Extension nach, d. h. ihre Ausdehnung bildet ein Ganzes vermittelst der in ihnen befindlichen und mit der Extension verbundenen Intension. Die lebenden materiellen Gegenstände oder die Körper sind Ganze in dem Grade, als der Wechsel zwischen Intension und Extension und die Gleichmäßigkeit desselben von ihnen abhängt und durch sie selbst bewirkt wird. Aber bei den Pflanzenkörpern wird dieser Wechsel von außen her angeregt, also durch Extension oder wie man auch sagen kann, da diese Extension in Beziehung auf die Körper Intension ist, durch fremde Intension, und eben dadurch wird auch nur die Gleichmäßigkeit des Wechsels erhalten, indem die dem Körper eigenthümliche Intension vielmehr die Aufhebung dieses Wechsels und dadurch den Zustand der bloßen Ruhe bewirken würde. Bei den Thierkörpern ist ziemlich dasselbe der Fall. Zwar haben diese Intension im Ganzen, den Gradverhältnissen nach im Gefühl, den Richtungsverhältnissen nach, in ihren Anschauungen oder Empfindungen; aber diese Intension ist nur der Erfolg von der dazu geeigneten Zusammenwirkung ihrer Theile, sie entspringt also an sich auch nur aus Extension, weil alles Theilweise zugleich der Extension angehört, und die Theile selbst bedürfen, um Leben zu haben und so zusammen wirken zu können, ursprünglich auch einer fremden Intension. Wegen der Unvollständigkeit der in den materiellen Gegen-

ständen befindlichen Intension sind dieselben denn auch dem Grade oder den Gradtheilen nach unvollständige Ganze. Bei den todten Materien läßt sich überhaupt gar nicht bestimmen, wie viel dem Grade nach zu ihnen als Ganzen an sich gehöre. Bei den lebenden lehrt es schon die Erfahrung, daß sie des Zuflusses der Kraft von außen her fortwährend bedürfen, nicht bloß, um zu wachsen, sondern auch, um sich wieder zu ergänzen, weil sie durch ihre Extension immer an Kraft verlieren. Der menschliche Geist ist, bloß als solcher, wenn die extensive Richtung bei ihm noch das Uebergewicht hat über die intensive, eben durch dieses Verhältniß auch nur ein unvollständiges Ganze. Er wird erst ein vollständiges Ganze an sich dadurch, daß in ihm die Intension das Uebergewicht erlangt und hat über die Extension. Dann ist die Intension eine reine, völlige an sich geworden, und eben dieses Verhältniß macht einen Kraftinbegriff, in dem es vorhanden ist, zu einem vollständigen Ganzen an sich; und zwar auch selbst dem Grade nach, denn wie groß oder gering der Kraftinhalt eines solchen Kraftinbegriffs auch sein mag, so hat derselbe doch das zu seinem Bestehen und zu seinem Wirken bloß an und für sich Erfoderliche in sich eben durch das Uebergewicht seiner Intension. Das Höchste daher, wo nach der menschliche Geist an und für sich zu streben hat, ist nun dies, daß er ein vollständiges Ganze und zwar in einem möglichst großen Kraftumfange werde.

Nun kann freilich der menschliche Geist die rein intensive Richtung, welche zuerst und nothwendig dazu gehört, ursprünglich nicht erlangen bloß durch sich selbst, d. h. er kann sich dieselbe anfänglich nicht selbst

geben oder aus sich selbst bloß nehmen, weil er sie dann schon in sich haben müßte. Aber er hat sie anfänglich nicht, weil der Körper und das Sinnliche überhaupt ihn von Anfang an fortwährend zur Extension reizen und bestimmen, und er selber in sich noch zu schwach ist, diesem Reize zu widerstehen. Ja er will ihm nicht einmal widerstehen, weil er von der reinen Intension, bevor er sie hat, oder zu derselben angeleitet worden ist, gar nicht einmal etwas weiß. Er kann also in diesem Zustande auch nicht den Willen oder die innerliche Richtung zur rein intensiven Richtung haben. Der menschliche Geist muß also, wenn er die rein intensive Richtung erlangen soll, erst dazu angeleitet werden durch eine anderweitige, ursprünglich nicht aus ihm entspringende, sondern ihm mitgetheilt werdende Einwirkung. Diese Einwirkungsart ist eigentlich das, was man göttliche Offenbarung zu nennen hat, wie weiterhin dargethan werden wird.

Nach diesen Erläuterungen werden sich nun die mancherlei Bedenklichkeiten heben lassen, welche man gegen den Determinismus zu haben pflegt. Gegen die Möglichkeit des Verhältnisses, daß ein Kraftinbegriff bloß Theil eines anderen Kraftinbegriffs, aber auch zugleich ein Ganzes an sich sein könne, wird niemand etwas einwenden, weil dasselbe sogar zum Theil wenigstens sehr oft in der Wirklichkeit durch die Erfahrung gegeben wird. Aber in der Ansicht oder Meinung der Menschen hinsichts ihrer selbst zur Gottheit, ist dieses Verhältniß gewöhnlich unrichtig aufgefaßt worden. In dem uralten Heidenthum dachte man sich die Gottheit nach extensiver Beziehung oder nach dem, wie der äußere Naturanblick, im Großen zusammen

gefaßt, auf den Menschen wirkt; und da der Mensch in dieser Beziehung sich bloß als Theil zum äußerlichen Naturganzen verhält, oder weil ihm wenigstens das Theilsein hier öfter und stärker zur Erinnerung und Erwägung gebracht wurde, als das Gefühl, ein Ganzes zu sein, so betrachtete der Mensch sich in diesem Zustande mehr als Theil zur Gottheit, wie als Ganzes an sich. Man dachte sich dieselbe nach den verschiedenen Arten und Beziehungen der Extension, bald als äußerliche Naturgröße überhaupt, oder als Raumgröße, oder als Lichtmasse, oder, als man weiterhin die Intension im Zeitverhältnisse auffaßte, als Zeitdauer, oder nachdem man die Zeit mit dem Raume auf Kraftgröße anwandte und zusammen nahm, als Grund des Entstehens, Bestehens und Vergehens in der äußerlichen Natur. In Egypten aber entwickelte sich aus der sonst und bis dahin herrschenden Passivität der menschlichen Geister mehr Aktivität. Der menschliche Geist ward da in sich selbst reger, selbstthätiger und lernte eben dadurch mehr sich selbst fühlen. Dies änderte nachher, wenigstens deutlich unter denjenigen beiden Völkern, auf welche Egypten in geistiger Beziehung einen Einfluß hatte, auch die Ansicht von dem Verhältnisse, worin der Mensch zur Gottheit stehe. Die Juden und Griechen nämlich betrachteten sich mehr als bloße Ganze an sich, wie als Theile von der Gottheit. Sie nahmen diese zwar auch als Ganzes, auch als ein höheres, mächtigeres, und hielten sich für schwächer und für abhängig von der Gottheit, aber sie stellten sich als Ganze an sich derselben gegenüber und sogar entgegen. Die Griechen trugen auch das menschliche Verhältniß selbst in theoretischer Bezie-

hung auf die Gottheit über und dachten sich dieselbe menschlich und bildeten sie in menschlicher Gestalt, obgleich beides in möglichst vollkommner Art. Deshalb wurden die alten Naturgottheiten, welche freilich auch, schon des Auffassens wegen, in mancherlei Art, als Einzelnwesen genommen und symbolisch dargestellt worden waren, von den neueren Göttern verdrängt. Zeus stieß den Saturn, der eben als Naturgottheit für das Entstehen und Vergehen noch seine eigene Kinder verzehrte, vom Thron und herrschte als menschliche Gottheit. Aber auch unter den Juden wurde die Verhältnißweise herrschend, sich der Gottheit als Ganzes gegenüber zu stellen und derselben nur die Ueberlegenheit zuzugestehn. Dies geschah hauptsächlich durch Moses, indem dieser die Gottheit als Herrscher oder Regenten für das jüdische Volk darstellte, wobei die Vermenschlichung derselben in der Art besonders stattfand, daß man das Verhältniß eines menschlichen Regenten auf selbige übertrug. Ein menschlicher Regent ist ein Ganzes für einen gewissen Gesellschaftskreis von Menschen und die einzelnen Theile dieses Kreises verhalten sich zu ihm als Theile; jedoch außer dieser gesellschaftlichen Beziehung sind der Regent wie der Unterthan jeder Ganze an sich und stehen als solche neben einander. Aber die Gottheit, als absolut freies Wesen und als absolutes Ganze ist ein Ganzes in aller Beziehung, so daß sich der Mensch, obgleich ein Ganzes an sich, dennoch zur Gottheit als bloßer Theil verhält und verhalten kann. Denn die Kraft, welche der Mensch hat, gehört der Gottheit an, folglich gehören dieser auch alle Verhältnisse dieser Kraft an, weil die Verhältnisse stets von der Kraft, an der sie sich be-

finden, gewirkt werden. Auch das Christenthum hat die mosaische Darstellung des Verhältnisses der Menschen zur Gottheit nicht völlig umgeändert und durchaus auf's Reine gebracht, sondern nur gemildert und dem Richtigen näher gebracht; denn Christus stellte die Gottheit als Vater dar. Ein Vater verhält sich wol als Ganzes für sein Kind, und zwar als ein dem Kinde, als Theile von ihm, wohlwollendes, aber das Kind wird doch je länger, je mehr ein vom Vater unabhängiges Ganze, wenn es gleich hinsichtlich seines Ursprungs immer Theil vom Vater bleibt, und wird auch nach menschlicher Ansicht und Gesetzbestimmung schon von seiner Geburt an mehr als Ganzes an sich betrachtet, wie als Theil vom Vater; daher denn auch im Christenthum der Mensch mehr neben die Gottheit, als unter dieselbe gestellt wurde, wenn gleich in einzelnen Stellen des Neuen Testaments die gänzliche Abhängigkeit des Menschen von der Gottheit auch deutlich ausgesprochen wird. Wie sehr aber das Verhältniß des Menschen zur Gottheit auch unter den Christen noch so genommen wird, als stehe der Mensch neben derselben, als ein von ihr seinem Kraftinbegriffe nach verschiedenes Wesen, d. h. wie sehr das Verhältniß des Menschen als Ganzen an sich noch jetzt mehr berücksichtiget wird, als das Verhältniß seines Theilseins von der Gottheit, geht deutlich aus den mancherlei unrichtigen Ansichten hervor, welche unter den christlichen Theologen über das Verhältniß des Menschen zur Gottheit stattfinden. Dieses Verhältniß wird nämlich vom Menschen und für denselben nur dann theoretisch richtig aufgefaßt und praktisch richtig behandelt oder befolgt, wenn es als gleichmäßig genom-

men wird, so daß der Mensch sich in eben dem Grade als Theil von der Gottheit nimmt, wie er sich als Ganzes an sich nimmt.

Zu den unrichtigen Ansichten über dieses Verhältniß gehört:

Erstens das Verwerfen der Lehre, welche man den absoluten Determinismus nennt. Diese Lehre folgt aus der Annahme, daß die Gottheit ein absolut freier Kraftinbegriff sei, nothwendig und folgerecht von selbst. Der Mensch ist in Allem Theil in Beziehung auf die Gottheit, aber diese hat ihn auch zu einem Ganzen an sich gemacht, mit der Fähigkeit, ein noch volleres, mehr selbstständiges Ganze zu werden durch Vergeistigung seiner selbst, zu welcher sie, in wiefern sie will, den Grund legt, und auf welchen dann der Mensch weiter fortzubauen hat, auch nach ihrem Willen, welcher dann auch der Wille des Menschen ist; denn was der Mensch will, will immer auch die Gottheit in ihm und durch ihn, weil der Mensch durchaus nichts wollen kann, als die Gottheit will, daß er wollen soll. Aber als Ganzes an sich und folglich für sich und sein Bestes kann der Mensch mancherlei Nachtheiliges wollen; doch muß er es wollen für das Beste des Ganzen. Denn alles, was geschieht, muß gut sein für die Gottheit oder das absolute Ganze, aber es ist nicht immer gut für den Theil, also auch nicht immer für den Menschen als Ganzes an sich. Denn der Theil muß sich stets richten nach seinem Ganzen, aber das Ganze richtet sich nach dem Theile nur in der Art, als es ihm selbst, dem Ganzen, gemäß ist. Deshalb ist der Fall nicht möglich, daß der Theil als Theil etwas wolle, was das Ganze nicht will; aber

der Fall ist wol möglich, daß der Theil als Ganzes an sich etwas nicht will, was das Ganze will, im ersteren Falle wird das Theilganze betrachtet nur eben als Theil, im anderen Falle als Ganzes an sich. Dieser Widerstreit in dem Verhältnisse eines Wesens als Ganzen an sich und als Theils des absoluten Ganzen findet jedoch nur statt und ist nur möglich bei solchen lebenden Wesen, die noch unvollständige Ganze an sich sind. Bei diesen ist das Verhältniß selbst ungleich, denn sie sind mehr Theile des Absoluten, als sie Ganze an sich sind, aber sie sind geneigt, sich mehr für Ganze an sich zu nehmen, wie als Theile des Absoluten, und eben aus dieser Ueberschätzung seiner selbst entspringt auch der Widerwille gegen den Determinismus. Bei vollständigen Ganzen an sich, also bei rein geistigen Wesen ist das Verhältniß anders, nämlich gleichmäßig; sie sind bloß Theile in Beziehung auf das Absolute, aber sie sind auch Ganze an sich bloß durch sich selbst, d. h. durch ihre eigene Intension. Bei solchen vollständigen Ganzen an sich ist kein Widerstreit in ihrem Doppelverhältnisse denkbar, also auch kein Widerstreit ihres Willens in Beziehung auf sich selbst mit dem Willen der Gottheit in Beziehung auf sie; denn so gar, wenn sie das Verhältniß, ein Ganzes an sich zu sein aufgeben und in das Verhältniß des bloßen Theilseins über- und zurückgehn, kann dies nur geschehn mit ihrem Willen, nämlich aus reiner, völliger Liebe zur Gottheit. Bei Menschen findet diese Uebereinstimmung ihres Willens mit dem Willen der Gottheit nothwendig in dem Grade statt, als sie dem Geiste nach vollständige Ganze geworden oder rein geistig sind; nur in Ansehung des Geistigwerdens ist

noch eine Verschiedenheit möglich; denn der Mensch kann geistig werden wollen, aber ohne zu wissen, wie er es werden könne; er hat dann den Zweck, aber noch nicht das Mittel dazu; es ist ihm also noch nicht das Gehörige gegeben. Ist ihm aber beides mitgetheilt worden, dann ist er als Ganzes an sich mit der Gottheit in Uebereinstimmung, denn was er in Hinsicht auf seine Vergeistigung sodann will, das kann er und das soll er wollen und können. Stimmt ein Theilganzes als Ganzes mit dem absoluten Ganzen überein, so ist seine Abhängigkeit kein Hinderniß gegen seine Freiheit; dieses ist dieselbe nur bei der Nichtübereinstimmung, welche zugleich immer auch ein Mangel an Uebereinstimmung mit sich selbst ist, d. h. das Ganzsein stimmt mit dem Theilsein in einem Theilganzen nicht überein, so wie auch nicht dessen Kraftrichtung mit seinem Kraftgrade; denn nach diesem hat das Theilsein nothwendig das Uebergewicht über das Ganzsein, aber nach jener, d. h. der Neigung und dem Wahne nach, kann dieses das Uebergewicht haben über jenes. Schon hieraus ist zu ersehen, daß der Determinismus nichts der Moral Widersprechendes und der Moralität wirklich Nachtheiliges enthält. Denn die Moral giebt, wenn sie rechter Art ist, die Anweisung, wie der Mensch rein geistig werden und bleiben könne, und die Moralität besteht in dem Bestreben, sich möglichst zu vergeistigen. Jene also lehrt, wie man ein vollständiges Ganze an sich werden könne, diese strebt, ein solches in möglichst hohem Grade zu werden. Jeder Mensch hat wol den Willen, das für ihn möglichst Beste zu erlangen, aber nicht jeder kennt das Beste, und nicht jeder, der es zu kennen meint, kennt es

wirklich, d. h. so, daß er richtig und genau weiß, worin dasselbe bestehe und wie er dazu gelange. Den Willen hat der Mensch von der Gottheit, weil er zu dem Ursprünglichen seines Wesens gehört und der Ursprung des Menschen von Gott kömmt. Der Mangel an Kenntniß des Besten, welcher zugleich immer ein Mangel an Kenntniß des Geistigen ist, bezieht sich also auf die Kenntniß des Geistigen als des Besten und auf die Kenntniß von der richtigen Art und Weise, zum Geistigen zu gelangen. Dieser Mangel kömmt auch von Gott, weil der Mensch das Geistige ursprünglich nicht durch sich selbst, sondern nur durch Anleitung der Gottheit kann kennen lernen. Was liegt nun im Determinismus der Moral und Moralität Widersprechendes? Kann der Mensch, — d. h. ist ihm alles Gehörige dazu mitgetheilt, nicht bloß der Wille, sondern auch das Wissen, — danach streben, ein reiner Geist zu werden, so wird er es und soll es, weil er es kann; kann er es nicht, so soll er es nicht. Daß der Determinismus auch die menschliche Freiheit nicht aufhebe, folgt aus dem Gesagten von selbst. Will der Mensch als Ganzes an sich, was das Absolute will, dann wird er seine Gebundenheit oder Abhängigkeit gar nicht gewahr, dies findet nur statt, wenn sein Wille in Beziehung auf sich und das Absolute verschieden ist. Aber was hat denn der natürliche Mensch — ανϑρωπος ψυχικος, wie der Apostel Paulus ihn richtig nennt, im Gegensatze gegen den πνευματικος — für eine Freiheit? In Beziehung auf die Gottheit hat er gar keine; in Beziehung auf andere Wesen, die gleich ihm Theilwesen von der Gott-

heit sind, hat er nur eine sehr beschränkte. In Beziehung auf sich selbst hat der Mensch Freiheit nur in dem Grade, als er wirklich geistig ist. Aber dies ist der natürliche Mensch noch sehr wenig. Es fehlt ihm zuvörderst noch allzu sehr an derjenigen Freiheit, auf welche es bei der wirklichen, reinen Geistigkeit zunächst ankömmt, nämlich an der Freiheit der Richtung. Diese hat derselbe entweder nur in bloß extensiver Beziehung, wie das Thier; oder in intensiver nur theilweise, d. h. die Intension wird von der Seele nur erzeugt und folglich auch nur erkannt als oppositum gegen die Extension. Die Seele ist erst thätig in extensiver Richtung und auf andere Gegenstände außer ihr; von diesen Gegenständen nimmt sie eine Richtung abwärts und zurück; aber diese rückwärts gehende Richtung gelangt zum Bewußtsein und wird als solche erkannt nur als entgegensetzte Richtung gegen die vorhergehende zu den Gegenständen außer der Seele hin. Und diese mit Extension verbundene, d. h. auf diese sich beziehende Intension ist es allein, was die Seele, im natürlichen Zustande oder bloß durch sich selbst in ihrem Bewußtsein von sich selbst hat. Daher sagen auch, noch unter den jetzt Lebenden, zwei Männer, denen man es zutrauen darf, daß sie ihre Seelenthätigkeit so genau, wie sie konnten, beobachtet haben, nämlich Herr Schleiermacher in seiner christlichen Dogmatik: „Es giebt kein reines Selbstbewußtsein, worin einer sich nur seines reinen Ichs an sich bewußt würde, sondern das Ich setzt sich immer in Beziehung auf etwas; und Herr Ancillon in seiner Schrift über Glauben und Wissen in der Philosophie S. 76: „Wir erkennen

die Vermögen unserer Seele nur durch Anwendung auf die Gegenstände der äußeren Welt." Es fehlt demnach an der eigentlich rein intensiven Richtung, bei welcher eine Richtung und Beziehung auf andere Gegenstände außer der Seele oder dem Geiste gar nicht stattfindet, und wovon jeder, welcher den Versuch, diese Richtung zu erlangen, wagt und das Widerstrebende, welches wegen der Anziehung des Körpers und der Gewohnheit zur Extension in der Seele selbst dabei anfänglich stattfindet, überwindet, sich selbst deutlich überzeugen kann und wird. Diese reine, volle Intension ist es aber, welche zur Freiheit des menschlichen Geistes zunächst gehört; denn wirklich und vollständig frei kann der Mensch nur sein in Beziehung auf sich selbst, d. h. auf sein reines, eigentliches Selbst; aber dazu gehört, daß dieses Selbst auch wirklich ein reines, rein sich selbst nur habendes sei, wozu jedoch dasselbe nur durch rein intensive Richtung auf sich selbst gelangen kann. Im Besitze dieser reinen, vollen Intension besitzt der menschliche Geist erst die Freiheit der Richtung vollständig, und es kömmt für ihn dann nur darauf an, daß er sich bemühe, durch echte Moralität sich in der Freiheit des Grades, gemäß dieser Richtung möglichst zu bestärken. Wer dieß nun aber weiß und es will, der kann es; ihm ist die Freiheit, so weit sie dazu gegeben werden muß, dann gegeben, und er kann und wird sich derselben bedienen, um sein selbst willen oder um ein Ganzes an sich in möglichst hohem Grade zu werden und ein solches bleiben zu können, so lange, als er es will. Ferner soll der Determinismus, wie man sagt, den Menschen träge machen. Die Thätigkeit des Menschen, in

wie fern sie auf ihn selbst gerichtet ist, besteht in dem Bestreben, entweder, daß er aufhöre, ein Ganzes an sich zu sein, oder daß er ein solches bleibe, oder daß er ein noch vollkommneres werde. Auf jede dieser Thätigkeits-Beziehungen kann der Determinismus oder der Glaube an ihn einen nachtheiligen Einfluß haben, d. h. nachtheilig für den Menschen als Ganzes an sich. Aber dann ist dieser Glaube auch eins von den unendlich vielen Mitteln, welche die Gottheit anzuwenden vermag, den Menschen mehr als bloßen Theil, wie als Ganzes an sich zu behandeln. Doch wirkt, was hierbei von eigentlicher Wichtigkeit ist, der Glaube an Bestimmung, in so fern man denselben bloß vom Standpunkte des Menschen aus betrachtet, nicht nothwendig nachtheilig für den Menschen. Denn der Mensch kennt entweder seine Bestimmung ganz, wenigstens ganz bis auf eine gewisse Weite, nämlich in Hinsicht auf das Fortleben, oder er kennt sie gar nicht, oder er kennt sie zum Theil, und zwar in letzter Art entweder in Beziehung auf ihn als Ganzes, oder in Beziehung nur auf einzelne, theilweise Thätigkeiten von ihm. Ganz kennt sie derjenige, welcher gehörig weiß, wie er ein rein geistiges Ganze werden könne, und die Neigung hat, ein solches zu werden. Dieser ist in Hinsicht auf seine Bestimmung völlig beruhigt und auf ihn kann die Ueberzeugung von derselben nicht nachtheilig wirken, weil er zugleich einsieht, daß es nur auf seine eigene Thätigkeit hauptsächlich ankömmt, um das zu werden, was er werden will. Gar nicht kennt der Mensch seine Bestimmung in Ansehung des Geistigen, wenn er mit der Natur der geistigen Kraft, und mit den Mitteln, die er seinerseits anzuwenden

hat, ein geistiges Ganze zu werden, unbekannt ist. In diesem Falle kann ihn der Determinismus in Beziehung auf das Geistige träge machen, aber der Indeterminismus kann es eben so; denn wenn jeder, der Determinist und der Indeterminist auf einen besonderen Kahn gesetzt und ihnen gesagt würde, daß es für sie gut, ja das Beste sei, wenn sie nach einem gewissen Orte hinführen, den man ihnen aber weder nach seiner Beschaffenheit an sich, noch nach der Richtung zu ihm hin zu bezeichnen vermöchte, so würden beide mit dem beschwerlichen Rudern strohmaufwärts sich nicht befassen, sondern dem Strohme sich überlassen und nur zu den reizenden Ufern strohmabwärts hinsteuern; nur mit dem Unterschiede, daß der Determinist die Beruhigung dabei hätte, er würde am Ende doch dahin kommen, wohin er solle. Jedoch ist es auch dem Indeterminismus gelungen, sich Beruhigungsgründe bei geistiger Gemächlichkeit und Mangelhaftigkeit zu ersinnen, z. B. die satisfactio vicaria. Ferner kennt der Mensch seine Bestimmung im Ganzen, aber nicht im Einzelnen, d. h. nach jeder seiner einzelnen Thätigkeiten, in Ansehung des körperlichen Lebens, denn er weiß, daß er sterben muß, aber er weiß nicht wie, wodurch und wann. Auch hier kann der Determinismus nachtheilig wirken, aber nicht nothwendig, sondern nur beim Mißverstehen desselben und bei inkonsequenter Anwendung desselben. Weil der Mensch nicht weiß, was in Hinsicht auf das Einzelne seine Bestimmung sei, so ist ihm Freiheit gelassen, sich selbst für das Vortheilhafte oder für das Nachtheilige zu bestimmen. Nur in Ansehung dessen, was er ge-

than hat, und was geschehen ist, kann der Mensch wissen, was im Einzelnen auch für ihn besonders Bestimmung war. Aber in Ansehung dessen, was von ihm noch zu thun sei, und was ihm begegnen werde, weiß er dies im Einzelnen meistens nicht; er kann also, weil das von der Gottheit über ihn Bestimmte noch nicht etwas für ihn Bestimmtes oder von ihm Erkanntes ist, wählen. Thätig in irgend einer Art muß auch der Determinist sein; wählt er aber eine dem Grade nach zu geringe oder der Richtung nach schlechte Thätigkeit, so gewährt ihm der Determinismus zu dieser Wahl und für dieselbe keine Entschuldigung, weil er ja vor der Wahl selber nicht bestimmen konnte, welche Art von Thätigkeit für ihn Bestimmung sei, ob die bessere oder die schlechtere. Wollte er also um der höheren Bestimmung willen das Schlechtere wählen, so geschähe dies nur, weil er die Lehre von der Bestimmung nicht gehörig kennt und nicht richtig anwendet. Von seiten des Absoluten betrachtet, geschieht dies freilich, weil oder in wie fern es geschehen soll. Kennt der Mensch seine Bestimmung nur im Einzelnen, aber nicht im Ganzen, so betrifft dies Fälle, wo derselbe zu gewissen Verrichtungen genöthiget ist, ohne zu wissen, ob dieselben seinem Leben und Wohlsein im Ganzen nützen oder schaden werden. Hierbei ist der Determinist in Vergleich mit dem Indeterministen ganz gewiß im Vortheil; denn jener wird solche Verrichtungen, auch wenn sie schwierig und gefahrvoll sind, bereitwilliger übernehmen und entschlossener ausführen, als dieser. Wenn nun aber auch zugegeben werden muß, daß die Lehre des Determi-

nismus in manchen Fällen bei mangelhafter Kenntniß derselben könne gemißbraucht werden, so mögen doch die Indeterministen auch nachweisen, wie sie bei ihrer Annahme, daß der Mensch der Gottheit zwar in manchen oder vielen Stücken, besonders in Ansehung des Ursprungs und Grades subordinirt, aber im Uebrigen, besonders in Ansehung der Richtung oder des Willens koordinirt sei, etwa wie ein Kind seinen Eltern, dem Widerspruche gehörig ausweichen wollen, in den sie bei dieser Annahme mit der Gerechtigkeit Gottes gerathen. Denn der Mensch wird unleugbar in Ansehung seines Lebens und seiner Lebensverhältnisse hier auf der Erde als bloßer Theil behandelt. Das Leben wird ihm genommen, wie er es auch führe, und die Lebensverhältnisse werden ihm nicht selten ohne sein Verschulden von einer Art zu bereitet, daß sie ihm sehr wehe thun und er sie gern abwenden möchte, aber es nicht vermag. Wär' es recht, wenn ein Vater seinen Kindern das Leben nähme, das sie doch, wenn gleich ursprünglich von ihm, nun eigenthümlich haben, damit seine Wirthschaft bestehe; oder wenn er die mehrsten von seinen Kindern sehr viel entbehren ließe, damit die kleinere Zahl derselben sehr viel bekäme? Dieselbe Ungerechtigkeit wird auf Gott übergetragen, wenn man die Menschen in dasselbe Verhältniß zu Gott setzt, in dem Kinder zu ihrem Vater stehn, weil jene diesem nicht in aller Beziehung untergeordnet oder von diesem abhängig sind. Aber diese Ungerechtigkeit findet nicht statt, wenn der Mensch sich nur bloß als Theil zur Gottheit verhält, weil diese mit ihrer Kraft theilweise machen kann, was sie will. Gehört aber der Mensch, so wie alles Einzelne, nur zur theilweisen Wirksamkeit

Gottes, so muß auch alles für determinirt gehalten werden, oder man müßte annehmen, daß die Gottheit etwas wirke, ohne zu wissen, was oder doch zwecklos, welches aber dem Begriffe eines absolut freien Wesens widerspricht, weil es einen Mangel an intensiver Richtung und eben dadurch an Freiheit der Richtung voraussetzt. Hebt denn aber, werden die Gegner des Determinismus einwenden, diese Lehre nicht alle Imputazion auf und wird nicht durch dieselbe alle Gerechtigkeit von seiten Gottes und der Menschen zugleich aufgehoben? Denn ist es recht, wenn Gott jemand wegen eines Vergehens straft, das dieser doch hat begehen müssen, und ist dies nicht derselbe Fall von seiten menschlicher Obrigkeit? Hierauf kann der Determinist antworten: Die Gerechtigkeit ist ein Verhältniß, das der Indeterminist bloß vermöge seiner Ansicht auf Gott überträgt, das aber der Determinist in dem hier angegebenen Sinne in Gott gar nicht annimmt; denn die Gerechtigkeit besteht darin, daß ein Wesen bei seiner Wirksamkeit in Beziehung auf ein anderes, von ihm verschiedenes Wesen in eben dieser Beziehung so wirkt, wie es dem anderen Wesen gemäß ist, dasselbe also als ein anderes und nach seiner besonderen Art behandelt. Da es nun außer Gott kein anderes, von ihm verschiedenes Wesen giebt, so kann es bei Gott auch keine Gerechtigkeit geben; alle Kraft ist seine und er wirkt damit nach durchaus freiem Willen; es findet für ihn keine Beschränkung oder Bindung statt, als die von ihm selbst bloß ausgeht und gewirkt wird, um der absoluten Vollkommenheit willen. Was der Mensch Gerechtigkeit in Gott nennt, ist eigentlich die

Konsequenz Gottes in seiner Wirksamkeit und die Uebereinstimmung desselben mit sich selbst in seinem Wirken. Die Zurechnung unter den Menschen aber gestattet Gott, folglich will er sie; und die Menschen können auf ihrem Standpunkte, als mit anderen Wesen Verbundene, gerecht handeln und thun wohl daran, so wol in Hinsicht auf sich selbst, als auch in Hinsicht auf die Verbindung. Die Menschen behandeln hierbei sich und andere Wesen nach dem Verhältnisse als Ganze an sich, wobei gegenseitige Imputazion nicht bloß möglich, sondern auch nothwendig ist. Eben so bezieht sich das Strafen, so wol von seiten Gottes, als auch der Menschen nur auf dieses Verhältniß. Gott straft, kann man sagen, ein Theilganzes, nur als Ganzes an sich, damit es selbst, oder damit andere Ganze an sich, entweder solche bleiben oder noch vollständigere werden; er straft daher nur zum Besten der Theilganzen selbst, aber nicht um seinetwillen, d. h. er straft die Theilganzen nicht als Theile von ihm, denn als solche können dieselben nichts vergehen oder ihm zuwider handeln, folglich als solche auch nicht gestraft werden. Ach wie nöthig ist es doch in Allem, daß man gehörig unterscheide, aber auch zuvor, daß man den Unterschied kennen lerne!

Es ist aber doch, pflegen die Indeterministen auszurufen, der Determinismus eine höchst trostlose Lehre, sie würdigt ja den Menschen zur bloßen Maschine hinab. Eine Maschine ist ein aus materiellen Theilen zusammengesetztes Ganze, das nur durch extensive, von außen kommende Einwirkung und für extensive Wirksamkeit in Bewegung gesetzt wird, sie wird also bewegt durch äußerliche Extension oder Intension, um

der Extension in ihr das Uebergewicht zu verschaffen. Der Mensch aber ist, wie jedes lebende Wesen, ein Ganzes, dem ein Uebergewicht der Intension über die Extension zugetheilt worden und das durch das Uebergewicht dieser Art in Bewegung gesetzt wird. Je stärker dieses Uebergewicht ist, desto mehr bewegt sich und wirkt ein solches Wesen bloß nach seiner Intension, folglich um so mehr aus sich, weil nur durch Intension ein Wesen ein Ganzes an sich ist. Der Mensch ist dem Körper nach freilich auch noch Maschine zum Theil, weil der Körper als Inbegriff materieller Theile, der Einwirkung auf seine in ihm befindliche Extension zur Extension fähig, bedürftig und unterworfen ist. Nur ein geistiges Wesen, also auch der Mensch dem Geiste nach, ist gar nicht Maschine, weil das Geistige als solches, und als einfacher intensiver Kraftinbegriff nicht mit einer, an sich bloß extensiven Kraft in nothwendiger, gleichmäßiger Verbindung und theilweiser Zusammensetzung steht, wie dies bei der Materie und den aus Materie bestehenden Körpern der Fall ist. Das Geistige wirkt daher immer aus sich, nur nicht immer bloß rein aus sich, sondern es kann sich mehr oder weniger auch durch etwas anderes, z. B. dem mit ihm verbundenen Körper bestimmen lassen, und zwar auch zur Extension in einem überwiegenden Grade; wie dies beim Menschen noch gewöhnlich der Fall ist. Je mehr aber der menschliche Geist in sich der Intension das Uebergewicht verschafft, um desto mehr wirkt er bloß und rein aus sich selbst und hat desto mehr Leben und Freiheit in durch sich selbst. Ein Kraftinbegriff, der ein Ganzes an sich ist, wirkt und muß wirken eben in dem Grade,

als er ein solches ist, auch für sich, worin zugleich dessen Freiheit besteht. Aber diese Verhältnißart, Ganzes an sich zu sein, und als solches frei zu wirken, erfodert nicht ein Getrenntsein vom absoluten Ganzen, und nicht in dieser Trennung besteht dessen Freiheit, denn dadurch würden nur mehre absolute Ganze und also mehre Götter entstehen. Das Ganze an sich ist ein solches nur allein in dieser Beziehung, nämlich als an sich, und ist dies immer nur durch das Absolute oder nach und mit dessen Willen, d. h. das Absolute giebt gewissen Theilen seiner Kraft das Verhältniß, Ganze an sich zu sein und zu bleiben, so lange ihm dies gefällig ist, und solche Ganze sind Wesen nicht außer und neben Gott, sondern in Gott. Was aber den Trost betrifft, so kann man doch in Wahrheit sagen: die Ruhe, welche der Indeterminist hat und haben kann, hat der konsequente Determinist auch, aber letzterer hat nicht die Unruhe des ersteren. Der Indeterminist ist ruhig, wenn er sich als Ganzes an sich fühlt oder weiß, und wenn er die Mittel besitzt, ein solches, so wie er wünscht, zu bleiben oder zu werden. Der Determinist ist auch ein Ganzes an sich und kann die Hoffnung hegen, ein noch vollständigeres Ganze zu werden, und ein solches zu bleiben, so lange, als er selbst es will. Aber jener meint, ein Ganzes außer Gott zu sein, wenigstens großentheils außer Gott, und geräth bei seiner Meinung sehr oft in Disharmonie mit Gott, weil die ihn treffenden Schicksale und der Lauf der Welt überhaupt nicht selten wenig oder gar nicht zu ihm, als Ganzen, stimmen. Der Determinist hält sich für ein Ganzes in Gott, also zugleich als Theil von Gott, und bescheidet sich, nichts

anderes werden zu können und zu wollen, als was Gott will. Er ist daher stets mit Gott in Harmonie. Diese hält ihn nicht ab, für sich als Ganzes zu thun, was er kann, aber sie hält ihn ab, sich über sein Schicksal und den Lauf der Welt zu beunruhigen, weil Gott alles und in Allem wirkt, und weil des Menschen eigenes Verhältniß, als Theilganzes, zugleich auch ein theilweises Verhältniß der Gottheit zu sich selbst ist. Und überhaupt, wer zugiebt, daß die Gottheit ein absolut freier Kraftinbegriff sei, und wer dabei in seinem Denken konsequent bleibt, der muß Determinist sein, weil jedes Sein, oder jede Kraft außer Gott für diesen wenigstens eine moralische Beschränkung nothwendig macht, indem dann bei der Gottheit Gerechtigkeit stattfinden muß, welche immer eine Beschränkung der eigenen freien Wirksamkeit mit sich führt. Durch die hier gegebene Bestimmung des Verhältnisses der Gottheit zur Welt und durch den daraus hervorgehenden absoluten Determinismus fallen auch die nur dem Indeterminismus eigenen und doch von ihm nie genügend zu beantwortenden Fragen weg: ob Gott nach Erschaffung der Welt noch Theil an derselben nehme, bei ihren Veränderungen einwirke und wie weit sich diese Einwirkung erstrecke? Da der Indeterminismus ein an sich unrichtiges Verhältniß voraussetzt und befolgt, so hat er auch Unrichtiges zur Folge in dem Grade, als er ausgebildet ist und in Wirksamkeit sich befindet. Für die gegenwärtige Zeit ist es wol nöthig, besonders auf folgende Unrichtigkeiten desselben aufmerksam zu machen. Die Thätigkeit des menschlichen Geistes in praktischer Art ist entweder liebend, oder begehrend, oder beides zugleich, d. h. wollend.

Die Liebe giebt bloß, die Begierde nimmt bloß, der Wille giebt und nimmt oder handelt. Auch so: der Liebende macht sich bloß zum Theil für etwas Anderes, der Begehrende macht etwas Anderes bloß zum Theil von und für sich; der Wollende thut beides theilweise zugleich. Die Liebe soll und darf stattfinden in Beziehung auf Gott; die Begierde in Beziehung auf die irdischen Dinge, in so fern sie nicht schon Anderer Eigenthum sind; der Wille in Beziehung auf Menschen. In Beziehung auf sich selbst darf der Mensch nicht lieben, wenn er sich nicht als Ganzes an sich schaden will, weil er bei der Selbstliebe etwas Theilweises von sich für sich zum Ganzen macht. In Beziehung auf Gott darf der Mensch nicht begehren, weil er dabei Gott zum bloßen Theil für sich macht. Der Indeterminist wird nun aber in dem Grade, als er seiner Ansicht folgt 1) entweder zu viel und zu sehr lieben. Er wird zu sehr lieben a) Gott. Der Mensch darf, wenn er seinem Verhältnisse als Ganzen an sich gemäß handeln will, Gott nur in dem Grade und in der Art lieben, als es nach und in Uebereinstimmung mit diesem Verhältnisse möglich ist. Die Liebe ist möglich in doppelter Beziehung, nämlich in Beziehung auf den Grad und in Beziehung auf die Richtung des zu liebenden Gegenstandes; oder nach subjektiver Ansicht dargestellt: man kann sich von einem Gegenstande zur Liebe gereizt fühlen wegen seines Kraftgrades oder seiner Kraftfülle und wegen der Vollkommenheit, d. h. Schönheit seiner Richtungsverhältnisse. Die Liebe der ersteren Art spricht sich als Ehrfurcht und Anhänglichkeit aus und hindert alle Abneigung von dem Gegenstande. Die Liebe der anderen Art

thut sich kund als gänzliche Hinneigung, als Streben zum Vereinigtwerden mit dem geliebten Gegenstande. Jene ist die Liebe des Weibes zur männlichen Kraft; diese die Liebe des Mannes zur weiblichen Schönheit. Die Liebe der ersteren Art ist es, welche der Mensch in Beziehung auf Gott in Uebereinstimmung mit sich selbst, d. h. mit dem Verhältnisse als Ganzen an sich haben darf; die der zweiten Art nicht, weil sie diesem Verhältnisse zuwider ist, indem sie strebt, bloßer Theil von dem geliebten Gegenstande zu werden. Auch kann der Mensch diese zweite Art der Liebe zu Gott kaum haben, weil er die Schönheit Gottes noch zu wenig kennt. Der Indeterminist aber kann die Liebe zu Gott in der zweiten Art zu haben meinen und sich ganz zu Gott hinneigen, in ihn versenken, von ihm bloß Theil werden wollen. Dies Verfahren ist dem praktisch reinen Mystizismus eigen. Dem konsequenten Deterministen ist diese Art von Liebe zu Gott nicht wol möglich; er wird nicht streben, Theil zu werden von Gott, da er überzeugt ist, daß er es schon sei. Die Tendenz dieses Mystizismus, so rein und gut sie auch zu sein scheint, ist doch ungehörig für das Geistige als Ganzes an sich; wer sie hat und behalten will, dem läßt sich freilich nichts weiter sagen. Aber sie rührt her aus Schwäche des Geistes. Denn wenn auch anzunehmen ist, daß jedes selbst geistige Theilganze einmal wieder in das bloße Theilverhältniß zum absoluten Ganzen übergehen muß, aus hinneigender Liebe zur Gottheit, der es sich wegen seines Hanges zur möglichsten Vollkommenheit nicht auf immer entziehen kann, so wird doch jedes Theilganze, wenn es ihm möglich ist, seinen Kursus als Theil-

ganzes so lange zu machen streben, als ihm dies möglich ist und denselben nicht absichtlich und zu schnell abkürzen, wenn es sich als Ganzen gemäß handeln will. b) Der Indeterminist kann zu sehr lieben die Menschen; er kann aus ihrer Erhabenheit oder aus ihrer Schönheit zu viel machen; sich ihnen zu sehr unterwerfen oder sie zu sehr bewundern. Der konsequente Determinist kann dies nicht, denn er sieht in den Menschen gewisse einzelne Wirksamkeitsverhältnisse der Gottheit und wird, wie es recht ist, den Werth der Menschen mehr nach dem abmessen und bestimmen, was sie von seiten der Gottheit, als was sie von seiten ihrer selbst sind. c) Der Indeterminist kann zu viel lieben, indem er liebt, was er gar nicht lieben sollte, nämlich entweder körperliche Gegenstände oder sich selbst, seine äußerliche Schönheit und seine eigene theilweise geistige Thätigkeit. Der konsequente Determinist kann dies in Beziehung auf andere körperliche Gegenstände nicht, weil ihn das Verhältniß, worin er alle Dinge zu Gott erkennt, den Schöpfer nicht so sehr über das Geschöpf vergessen läßt. Und auch aus dem, was er ist und etwa durch Hinzufügung seiner eigenen Anstrengung geworden ist, wird er nicht so viel machen, daß es zu einer ihm als Ganzen nachtheiligen Selbstliebe kömmt, weil er weiß, daß, was er ist und hat, nicht ihm allein angehört.

2) Der Indeterminist kann zu viel **begehren**, und zwar

a) in Beziehung auf oder von Gott, von dem der Mensch richtiger Weise gar nichts begehren darf, weil, was der Mensch ist, auch Gottes ist, und der

Mensch, wenn er gehörige Ehrfurcht vor Gott hat, es in ehrfurchtsvoller Unterwürfigkeit Gott überlassen wird, in seiner theilweisen Thätigkeit und in Beziehung auf dieselbe zu wirken, wie es seiner höchsten Freiheit und Weisheit gemäß ist; und so wird auch der konsequente Determinist denken und sich zu verhalten streben. Er kann auch beten zu Gott, aber nur, um sich durch andächtige, volle Erhebung seines Geistes zu Gott und dem höheren Geistigen in seinem Geiste zu ermuntern und zu stärken in der Richtung auf das Höhere, nämlich das Geistige und in dem Bestreben, was diesem gemäß ist, zu thun. b) In Beziehung auf andere Menschen, indem er diese so viel als möglich zu bloßen Theilen für und von sich zu machen strebt; wovon den Deterministen die Ueberzeugung abhält, daß andere Menschen gleich ihm Gott angehören und daß Gott in ihnen wirkt, der sie ihm gleich und nicht zu bloßen Theilen für ihn gemacht hat. Hierbei ist zu bemerken, daß, was die Begierde in Beziehung auf Menschen zu viel hat, eben so viel die Liebe zu denselben zu wenig hat. Das richtige Verhältniß des Menschen zu den Menschen ist aber, daß Liebe und Begierde in möglichst gleichem Grade stattfinde und ein reines Wollen und Handeln geübt werde. Eben so hat die Liebe des Menschen zu Gott in demselben Grade zu wenig, als die Liebe desselben zu anderen Gegenständen, die man für Gegenstände außer Gott hält, zu viel hat.

3) Der Indeterminist kann unrichtig wollen. Nämlich die Liebe und das Begehren kann vereinigt und gleichmäßig und in dieser gleichmäßigen Vereinigung als Wille stattfinden, aber dennoch unrichtig

sein. Dies ist der Fall beim praktisch unreinen Mystiker. Ein solcher liebt das sinnliche Vergnügen, welches er überhaupt nur begehren sollte, denn es sollte nur begehrt werden als Mittel für den höheren Zweck der Erhaltung und Verlängerung des Lebens in dem Grade, wie es dazu als Mittel tauglich ist. Aber der praktisch unreine Mystiker macht das sinnliche Vergnügen zum Zweck und begehrt als Mittel dazu die Liebe zu Gott, und zwar die sich hinneigende; obgleich die Liebe zu Gott in jeder Art niemals Mittel sein, sondern nur als Zweck wirken soll. Ein solcher Mystiker aber macht diese Liebe zu Gott zum Mittel für sein sinnliches Vergnügen, wenn es ihm an sinnlichen Gegenständen dazu fehlt, und weil die hinneigende Liebe als bloß extensive Richtung des Geistes in Beziehung auf den Körper diesem wohl thut, besonders in den späteren Jahren des Lebens, in denen sie dann das Uebergewicht der Intension über die Extension in einzelnen Theilen des Körpers, welches mit der Zeit sich einstellt, einigermaßen vermindert, und die Gleichmäßigkeit beider Richtungen in ihrem Wechsel, welche zur leichteren gegenseitigen Verbindung der Theile und zum freien Spiel derselben unter und mit einander erfoderlich ist, in etwas wieder herstellt. Solche Mystiker regen durch diejenige Liebe, welche sie vermittelst ihrer Einbildungskraft am meisten in ihrer Gewalt haben, durch die hinneigende Liebe zur Gottheit das sinnlich angenehme Gefühl möglichst auf und schwelgen dann gleichsam in diesem Gefühle; besonders, wenn ein solcher sich vorher an die Liebe zu sinnlichen Gegenständen gewöhnt hatte, ist dann die Liebe zur Gott-

heit eigentlich nur seine letzte Liebschaft. Der konsequente Determinist wird von dieser Verkehrtheit frei bleiben, weil schon seine Ehrfurcht vor Gott ihn davon abhält und, wenn er sein Verhältniß zu sich selbst richtig einsieht, auch sein Streben nach eigener Vergeistigung, welches eine Liebe zum Sinnlichen nicht gestattet.

Zweitens. Aus dem Begriffe von der Gottheit als einem absolut freien Kraftinbegriffe und aus dem daraus nothwendig hervorgehenden Verhältnisse des Menschen als Theilwesens von der Gottheit folgt ferner 1) daß der Mensch nicht etwa wie ein von Gott abgesondertes Wesen und als ein neben ihm bestehendes Ganze etwas wollen könne, was Gott nicht will; weil es ja die Gottheit ist, welche im Menschen als einem Theilwesen von ihr selbst wirkt. Was demnach der Mensch will, das will immer und in jedem Falle auch Gott. Der Mensch kann daher der Gottheit niemals zuwider wollen und handeln; er kann dies nur in Beziehung auf sich selbst und andere Theilganze, aber weil und wenn Gott es so will. Die ganze Lehre von einem im Menschen befindlichen, dem Willen Gottes entgegen gesetzten Willen beruht auf bloßem Mißverstehen des Verhältnisses, worin der Mensch zu Gott steht. Der Mensch hat zwar in so fern einen von Gott verschiedenen Willen, als sein Wille auf ihn als Ganzes an sich geht; da er jedoch auch als Ganzes an sich immer noch und immer nur Theil von der Gottheit ist, so ist dieser verschiedene Wille kein der Gottheit entgegengesetzter. Geht aber der Wille des Menschen nicht auf ihn als Ganzes an sich, sondern

darauf, Theil zu werden, so hebt er eben dadurch auch jene Verschiedenheit auf. Der eigentliche Unterschied ist, daß im ersteren Falle der Mensch zugleich mit Freiheit will, was Gott will, im anderen nur mit Nothwendigkeit. 2) Folgt, daß der Mensch Gott in keiner Art etwas geben kann, das Gott nicht schon hat, weil ja der ganze Mensch mit allem, was er ist und hat, Gott angehört oder ein theilweises Kraftverhältniß ist, das Gott selbst wirkt. Folglich ist es nur indeterministische Anmaßung, wenn der Mensch meint, als ein von Gott abgesondertes Wesen Gott Ehre, Lob und einen Dienst erweisen zu können. 3) Folgt, daß der Mensch von Gott unmittelbar durch Bitten und Gebet nichts erlangen könne, was Gott nicht auch ohne Bitte und Gebet schon von selbst und in Beziehung auf sich selbst thun will und thun würde, eben weil des Menschen Sache immer auch Sache Gottes ist. Das Beten kann dem Menschen aber mittelbar oder als Mittel dienen, sich durch das lebhafte Andenken an Gott selbst in seinem Geiste entweder zur Zufriedenheit mit der Nothwendigkeit, in welcher er zu Gott steht, oder zum gehörigen Streben nach Freiheit in Beziehung auf sich selbst geneigter zu machen.

Aus allem diesen aber folgt nun überhaupt, daß der Mensch als bloßer Theil von Gott in Beziehung auf Gott keine Pflicht zu beobachten hat, d. h. keine Handlungsweise, die mit Freiheit und Nothwendigkeit zugleich geschieht oder wobei der menschliche Geist sich selbst bindet um seiner Freiheit willen. Denn in Beziehung auf Gott findet von seiten des Menschen gar keine Freiheit statt, sondern nur Nothwendigkeit; was in dieser Beziehung vom Menschen gethan werden soll,

muß derselbe schlechterdings thun und kann nicht abweichen. Der Mensch hat nur Pflichten zu beobachten in Beziehung auf sich selbst als Ganzes; und nur nach dieser Beziehung oder um sein selbst willen hat er Pflichten in Hinsicht auf Gott, daß er nämlich seiner Abhängigkeit von Gott stets eingedenk sei, sich derselben in Ansehung seiner selbst gemäß verhalte und sich nicht überhebe oder als von Gott abgesondert beurtheile und behandle. So dann hat der Mensch auch um sein selbst willen Pflichten gegen andere Menschen, damit er dieselben als Ganze an sich und als Theile von Gott richtig beurtheile und behandle. Ferner um sein selbst willen auch Pflichten gegen bloß körperliche Wesen, um dieselben in gehöriger Art zu begehren. Dasjenige, was man Religion nennt, besteht demnach in der richtigen Erkenntniß und Befolgung des Verhältnisses, worin der Mensch als Theilwesen zu Gott und als Ganzes zu sich selbst steht. Sie ist kein Gottesdienst, sondern ein Geistesdienst, nämlich ein Dienst für den eigenen Geist und dessen Vergeistigung oder Vervollkommnung im möglichsten Grade. Sie hat demnach zwei Seiten, eine passive und eine aktive, oder fodert ein Zweifaches: gehörige Ergebenheit in Beziehung auf Gott und gehörige Thätigkeit in Beziehung auf sich selbst und dadurch auch auf andere Gegenstände, als Menschen und körperliche Dinge. Das Wort religio ist auch eins von denjenigen Wörtern, von denen man sagen kann, daß sie nicht von den Menschen erfunden, sondern denselben mitgetheilt worden sind, denn es bezeichnet das Verhältniß, das es bezeichnen soll, richtig und vollständig, ehe noch die Menschen, die das Wort gebrauchten, dasselbe selbst

und das von demselben bezeichnete Verhältniß gehörig verstanden. Einige leiten es ab von religere; Andere von religare; aber das eben ist das Treffende in demselben, daß es von beiden nicht bloß abgeleitet werden kann, sondern auch abgeleitet werden muß, wenn der Sinn desselben vollständig aufgefaßt werden soll. Denn nach der Ableitung von religare deutet es auf das abhängige Verhältniß des Menschen zu Gott; nach der Ableitung von religere deutet es hin auf das Verhältniß des Menschen zu sich selbst, indem durch das von diesem Worte bezeichnete Rückwärtssammeln oder Rückwärtszusammennehmen die rein intensive Richtung des Geistes trefflich angedeutet wird; denn die extensive Richtung desselben geht immer nach vorn auf andere Gegenstände; die intensive geht rückwärts auf ihn selbst hin. Alle Thätigkeit des menschlichen Geistes, die passive und die aktive, soll eigentlich religiös sein oder in religiösem Sinne geschehn, weil derselbe sein möglichstes Beste, oder daß er ein möglichst vollkommnes Ganze werde, sich immer vorzuhalten und dem gemäß zu handeln hat. Dieses Soll enthält aber hierbei keine Verpflichtung von außen her, sondern es bezeichnet die Nothwendigkeit, welche der Mensch selber anerkennen und sich selbst auflegen muß, wenn er ein möglichst vollständiges Ganze an sich werden will, um in diesem Wollen mit sich selbst in Uebereinstimmung zu bleiben und sich nicht selber zu widersprechen oder zu widerstreiten. Wenn aber der Mensch ein möglichst vollkommnes Ganze an sich werden oder das für ihn wirklich möglichst Beste erlangen will, so bedarf er dazu von außen her nur der belehrenden Anweisung,

sung, wie er es erlangen könne, und in dem Grade, als er die Belehrung zu fassen und zu verstehn vermag, wird er dann von selbst sich bemühn, das, was er werden will, auch wirklich zu werden. Wo dem erwachsenen Menschen die religiösen Belehrungen in Form der Gebote oder Befehle gegeben werden, da ist dies ein Beweis, daß derselbe die bloße Belehrung über das Religiöse noch nicht verstehen konnte, und daher dies Hilfsmittels der Zucht und Erziehung bedürftig war. Zucht und Erziehung haben das mit einander gemein, daß die Anweisung zum religiösen Verhalten, so wie die aus demselben entspringenden Folgen im Falle der Befolgung oder Nichtbefolgung als von einem Andern, dem in geistiger Hinsicht Vorgesetzten, kommend mitgetheilt werden. Aber bei der Zucht werden die guten oder übelen Folgen im Sinnlichen und durch dasselbe hinzugefügt, bei der Erziehung nur im Geistigen, d. h. durch Erweisung von Wohlgefallen und Wohlwollen oder von Mißfallen und Uebelwollen von seiten des Erziehers. Demnach war die geoffenbarte Religion, welche als solche eine Anweisung zum geistig Religiösen oder Reingeistigen enthält, im Judenthum mit Zucht, im Christenthum mit Erziehung verbunden.

Im religiösen Leben der Menschheit sind überhaupt drei Epochen möglich, von denen die erste der ältesten Zeit angehört, die zweite dauert noch, und die dritte ist noch zu erwarten. Der Unterschied dieser drei Epochen beruht auf dem Verhältnisse, worin der Geist des Menschen zu seinem Körper unmittelbar und dadurch zum Körperlichen, Aeußerlichen überhaupt mittelbar

sich befindet. Der Geist des Menschen kann nämlich dem Körper sich ganz hingeben und also sich ganz nach demselben richten; oder der Geist richtet sich in seiner Thätigkeit nur zum Theil nach dem Körper, zum Theil aber zugleich auch nach sich; oder der Geist richtet sich ganz nach sich und zwingt den Körper, sich möglichst zu richten nach ihm. Im ersten Falle ist der Geist in Frieden oder Einigkeit mit dem Körper, aber neigt sich je länger je mehr zum Unfrieden mit sich hin. Im zweiten Falle ist Zwietracht des Geistes mit sich und mit dem Körper; im dritten ist Frieden des Geistes mit sich und entsteht je länger je mehr auch Einigkeit zwischen Geist und Körper. Denn im ersten Falle handelt der Geist bloß und ganz dem Körper oder der körperlichen Natur gemäß; die Richtung und der Grad seiner Thätigkeit stimmen überein mit dem Körper; doch nimmt diese Uebereinstimmung dem Grade nach allmählig ab. Im zweiten Falle handelt derselbe der Richtung nach dem Körper, dem Grade nach aber sich gemäß; d. h.: der Geist liebt das Körperliche, Sinnliche und richtet sich in so fern nach demselben hin, aber er begehrt zugleich das Sinnliche oder will im Sinnlichen dem Grade nach so viel als ihm, aber nicht dem Körper gemäß ist; denn dem Grade nach kann der Geist ins Unendliche hin zunehmen, folglich auch begehren, weil er ein Inbegriff einfacher Kraft ist; aber die körperliche Natur, weil sie eine Zusammensetzung verschiedener Kräfte ist, verlangt das Gleichgewicht in diesen Kräften. Hierbei handelt also der Geist weder sich, noch dem Körper ganz gemäß. Im dritten Falle handelt der Geist sich selbst ganz gemäß, und dem Körper in so weit, als

es mit dem Vortheil des Geistes übereinstimmt, wobei der Körper freilich widerstrebt, aber doch je länger je mehr der zunehmenden Kraft des Geistes nachgeben muß. Das letzte Verhältniß ist das eigentlich richtige. Hiernach richtet sich nun auch dasjenige Verhältniß, worin der Mensch sich zur Gottheit betrachtet; denn der menschliche Geist ist es ja eigentlich, welcher für sich durch seine theilweise Thätigkeit in seinen Vorstellungen, oder Gedanken die Idee oder den Begriff von der Gottheit sich schafft, je nachdem sich derselbe mit Hilfe der Gottheit entwickelt hat. Ist nun der Geist ganz auf das Sinnliche gerichtet, so stellt er sich auch die Gottheit sinnlich vor und betrachtet sich mehr als Theil von derselben, denn als Ganzes an sich. Dabei handelt der Mensch ganz seiner sinnlichen Natur gemäß und bemüht sich, mit der sinnlichen, äußerlichen Natur überhaupt — seiner Gottheit — durch Mäßigkeit und Reinlichkeit in Uebereinstimmung zu sein. Dies ist die erste Hauptepoche des religiösen Lebens der Menschheit, das verlorne Paradies. Wenn man übrigens dieses Verhältniß des menschlichen Geistes als einen Stand völliger Unschuld betrachtet, so irret man sich. In Unschuld befindet sich der Mensch dabei nur in körperlicher Beziehung; in geistiger hingegen befindet er sich ganz in Schuld und Sünde; denn es ist der niedrigste Standpunkt für den menschlichen Geist, wenn er sich ganz und bloß nach dem Körper richtet und in Beziehung auf sich selbst nur extensiv ist. Die Entschuldigung, daß der Mensch auf diesem Standpunkte noch nicht anders handeln könne, gilt gar nicht, eben weil sie für denselben auf jedem

Standpunkte gilt; denn wenn der Mensch seinem eigentlichen Besten d. h. seiner möglichsten Vergeistigung zu wider oder nicht gemäß handelt und dieselbe unterläßt, so geschieht dies von ihm immer nur, weil er noch nicht anders kann. Nach seinem Theilverhältnisse in Beziehung auf die Gottheit giebt es für den Menschen keine Schuld und keine Sünde, weil hiernach derselbe immer und in jedem Falle so wirken muß, als er soll. Nur in Beziehuug auf den Menschen als Ganzes an sich giebt es Sünde und Schuld, welches dann dasjenige bedeutet, was der menschliche Geist diesem Verhältnisse zu wider gethan oder unterlassen hat; so daß er, wenn er nämlich ein möglichst vollkommnes Ganze an sich bleiben oder werden will, mit sich selbst im Widerspruche wirksam gewesen ist. Aber in diesem Widerspruche mit sich selbst kann sich der Mensch praktisch nur befinden, wenn bei ihm die Verhältnisse des Theilseins von der Gottheit und des Ganzseins an sich in der Wirklichkeit noch nicht ins Gleichgewicht gekommen sind, sondern wenn jenes noch das Uebergewicht in ihm hat, und theoretisch, wenn er weder sein Verhältniß als Theil, noch sein Verhältniß als Ganzes und was zu letzterem gehört, gehörig kennt.

Die zweite Hauptepoche beginnt, wenn der menschliche Geist in der Freiheit des Grades und der Richtung — diese Freiheit der Richtung in extensiver Beziehung oder in Hinsicht auf Gegenstände außer dem Geiste genommen, — also in der Wahlfreiheit in dem Grade sich entwickelt und zu genommen hat, daß er theilweise gegen die körperliche Natur, also theilweise seiner eigenen Natur — dem Grade nach — gemäß handeln kann. Aber dieses Verhältniß hat für den

Menschen zweierlei für seinen unmittelbaren Zustand nachtheilige Folgen, obgleich diese Folgen mittelbar für ihn selbst oder doch für Andere vortheilhaft werden können und es im Ganzen, d. h. in der Menschheit auch gewiß geworden sind; indem sie den menschlichen Geist noch mehr aufregten, ihn theoretisch das Böse in äußerlicher Beziehung kennen lehrten und praktisch zum Theil wenigstens abhielten, dasselbe zu thun. Es erzeugt dieses Verhältniß in dem Grade, als es stattfindet, erstlich in theoretischer Hinsicht den Dünkel, daß der Mensch sich dem Grade nach für mehr hält, als er ist; und in praktischer Hinsicht Mißverhältnisse in seinem eigenen Körper und in der Wechselwirkung mit anderen Menschen. Es entspringt daraus überhaupt theoretische und praktische Willkühr. Denn die allmälig im Menschen zunehmende Freiheit der Richtung verleitet ihn, sich auch in eben dem Maaße Freiheit des Grades beizulegen, und er wird in dieser Meinung so sehr bestärkt, als es ihm gelingt, dem Grade nach willkührlich zu handeln. Hieraus entwickelt sich denn in der Meinung des Menschen über sich selbst auch der Irthum, sich mehr für ein Ganzes an sich zu halten, denn als Theil von der Gottheit und sich neben diese zu stellen, d. h. er wird Indeterminist, und die Gottheit ihm menschlich. Diese theoretische Willkühr in Beziehung auf das Verhältniß der Menschen zur Gottheit bildete sich zuerst und vornehmlich aus in dem Priesterstande und ward von diesem benutzt zur Errichtung und Fortsetzung des religiösen Despotismus. Das Hauptmittel hierzu war die Versöhnungslehre. Diese Lehre kann nur beim Indeterminismus stattfinden, aber findet bei demselben auch nothwendig statt, weil der

Mensch es nicht vermeiden kann, sich in mehrfacher Weise als von der Gottheit abhängig und ihres Wohlwollens bedürftig zu betrachten. Die Versöhnung kann als in zweifacher Art erfoderlich dargestellt werden. Entweder bloß als Versöhnung der Gottheit mit den Menschen, oder zugleich als Versöhnung der Menschen mit Gott. Sie ist in beiden Arten dargestellt worden, jedoch in der letzteren Art nur in der heiligen Schrift Neuen Testaments. Nach der Lehre des konsequenten Determinismus ist von seiten des Menschen in Beziehung auf die Gottheit gar keine Versöhnung erfoderlich, ja nicht einmal möglich, weil in diesem Verhältnisse gar kein Zwispalt möglich ist; sondern es ist nur möglich und für den Menschen, der ein möglichst vollständiges Ganze werden will, nothwendig eine Versöhnung des menschlichen Geistes mit sich selbst; denn der Zwispalt befindet sich bloß im menschlichen Geiste, welcher, in so fern er ein möglichst vollständiges Ganze an sich werden will, dies nur werden kann dadurch, daß er seiner Richtung auf sich selbst im möglichsten Grade das Uebergewicht verschafft über seine Richtung nach außen und von sich abwärts, aber durch seine Wirksamkeit in umgekehrter Weise, nämlich durch Beibehaltung des Uebergewichts der Extension über die Intension sich selber widerstreitet. Die Versöhnung des Menschen mit sich selbst führt ihn zugleich auch dahin, sich für wirklich und unmittelbar versöhnt zu halten mit Gott, da ohne dieselbe ein solches Dafürhalten nur ein hypothetisches, und die Versöhnung selbst eine bloß mittelbare ist. Denn bei der Ansicht des Indeterminismus ist nothwendig Gott unzufrieden mit den Menschen, weil sie sich zu ihm nicht als bloße

Theile verhalten oder ihm in allem folgen wollen, und die Menschen sind unzufrieden mit Gott, weil er sie als bloße Theile behandeln will und auch wirklich behandelt. Als Mittel zur Aufhebung der Unzufriedenheit Gottes mit den Menschen stellt sich das Priesterthum dar, und kann dies thun in doppelter Art: entweder durch Bewirkung einer theilweisen Hinopferung von seiten der übrigen Menschen, d. h. durch Opferspenden angeblich für die Gottheit, aber eigentlich für das Priesterthum, oder durch gänzliche Hinopferung seiner selbst an die Gottheit für die Menschen. Letztere Art ist die christliche. Es versteht sich übrigens von selbst, daß hier diese Verhältnisse nur nach ihrer Reinheit dargestellt werden; in der Wirklichkeit laufen und liefen sie mehr oder weniger vermischt neben und unter einander. Die christliche Art der Versöhnung Gottes ist die für den Indeterminismus höchste und deshalb auch die wirksamste für den Menschen als Indeterministen; deshalb konnte sie auch ein Versöhntsein derjenigen Menschen mit Gott verlangen, welche die vermittelte Versöhnung Gottes mit den Menschen annehmen und an dieselbe glauben.

B. Kenntniß davon, ob die Gottheit wirklich sei? Giebt es also einen Kraftinbegriff, der absolut frei ist? Da ein absolut freier Kraftinbegriff so wol volle Freiheit der Richtung, als des Grades haben muß, so folgt, wie auch schon vorher dargethan worden ist, daß ein solcher Kraftinbegriff auch ein geistiges Wesen sein müsse, weil nur ein geistiges Wesen die volle Freiheit der Richtung haben kann. Die absolute Freiheit des Grades kann aber genommen werden in doppelter Weise; nämlich entweder in Bezie-

hung auf alle Kraft überhaupt, oder in Beziehung nur auf eine gewisse Summe von Kraft. Darum zerfällt obige Frage in folgende zwei: giebt es einen geistigen Kraftinbegriff, der dem Grade nach absolut frei ist in Beziehung auf diejenige Kraftmenge, welche die Erde und alles, was mit der Erde in nothwendiger Verbindung steht, in sich faßt, und giebt es einen solchen, der dem Grade nach absolut frei ist auch in Beziehung auf alle Kraft überhaupt?

1) Um die erstere Frage zu beantworten, ist erfoderlich, erst zu beweisen, daß es außer der Erde und der auf ihr vorzüglich waltenden materiellen Natur noch eine rein geistige Natur gebe, welche zur Erde und zu allen derselben angehörigen Verhältnissen sich als Ganzes und zu der also umgekehrt die Erde mit allen ihren Verhältnissen sich als Theil verhalte. Dieser Beweis könnte zwar zum Theil schon dadurch gegeben werden, daß mit Nothwendigkeit nachgewiesen würde, wie auf der Erde, namentlich im Menschen sich das Reingeistige entwickeln könne und unter gewissen nicht bloß möglichen, sondern auch vorhandenen Bedingungen entwickeln müsse; welcher Nachweis schon durch dasjenige, was in dieser Schrift über die Möglichkeit rein geistiger Fortdauer und über das zu derselben Erfoderliche mitgetheilt worden ist, hat gegeben werden sollen. Ist dieser Nachweis richtig und genügend, so läßt sich aus demselben weiter so folgern: Da aus der materiellen Natur vermittelst des Menschen sich Reingeistiges entwickelt, so muß es außer dieser materiellen Natur auch Reingeistiges geben in dem Grade oder Maaße, als diese Entwickelung stattfindet. Doch würde dieser Beweis aus der Ent-

wickelung des Reingeistigen wenig helfen oder gelten, weil hierbei das Reingeistige nur als ein Edukt oder als Erzeugniß aus dem Materiellen erscheint, da doch vielmehr, um die obige Frage zu beantworten, das Materielle und dessen Naturwirkung als ein Produkt und Erzeugniß des Reingeistigen nachgewiesen werden muß. Doch dieser Nachweis ließe sich etwa schon so geben: Ein rein geistiger Kraftinbegriff, der zugleich absolute Freiheit des Grades in Beziehung auf die ihm angehörige Kraftmasse besitzt, muß, da seine Wirksamkeit eine immer fortwährende ist, als vollständig oder vollkommen wirksam in folgender Art wirkend gedacht werden. Seine Wirksamkeit muß gehen von ihm als Ganzen zu Theilen und von den Theilen wieder zum Ganzen; also muß derselbe zuerst wirken bloße Theile von sich; sodann Theile, die zum Theil Ganze an sich sind, d. h. unvollständige Ganze an sich; ferner Theile, die vollständige Ganze an sich sind, welche aber allmählig aus Liebe oder Hinneigung zum Ganzen sich wieder mit dem allgemeinen oder für sie absoluten Ganzen vereinigen, folglich aufhören, Ganze an sich zu sein und wieder bloße Theile von ihrem absoluten Ganzen werden. Der Deutlichkeit wegen ist zu bemerken, daß bloße Theile vom Ganzen solche sein können in extensiver Richtung oder Beziehung und in intensiver; die zuerst erwähnte Bewirkung von bloßen Theilen bezieht sich auf solche in Beziehung auf die extensive Richtung des absoluten Ganzen, die zuletzt erwähnte aber auf die intensive Richtung desselben. Da nun, so geht der in dieser Art zu gebende Nachweis weiter, die auf der Erde befindlichen materiellen Gegenstände lauter unvollständige Ganze, obgleich

in verschiedenen Abstufungen sind, so können sie sich nur als Theilwirkungen von einem Kraftinbegriffe verhalten, der geistig und dem Grade seiner Kraft nach frei genug ist, um solche Theilwirkungen aus sich erzeugen zu können, oder wenigstens: da es solche Theilwirkungen, nämlich auf der Erde, wie sie in der vollständigen Wirksamkeit eines absoluten Ganzen vorkommen müssen, giebt, so muß es auch für dieselben ein absolutes Ganze geben, welches als solches zugleich auch geistig sein muß. Doch auch diese Art eines Beweises für das wirkliche Dasein eines rein geistigen Wesens als absoluten Ganzen für die sich von diesem als Theilwirkung verhaltende materielle Natur der Erde ist nicht ganz genügend, weil er das, was als nothwendig dargethan werden soll, erst hypothetisch voraussetzt. Am besten, wenigstens für die jetzige Zeit am überzeugendsten, wird der verlangte Beweis zu nehmen sein aus dem Dasein und der Beschaffenheit der materiellen Natur auf der Erde selbst, indem dargethan wird, daß nur unter Annahme eines reingeistigen Wesens, als absoluten Ganzen für die Erde, die materielle Natur auf derselben so wol überhaupt, als auch in der verschiedenen Weise, wie sie vorhanden ist, vorhanden sein und stattfinden könne. Um aber diesen Nachweis zu geben, ist vorher zu bestimmen, was Natur überhaupt, und was materielle Natur insbesondere sei. Da es überall nicht weiter etwas geben kann, als Kraft und deren Verhältnisse, und da jene der Grund und Träger von diesen ist, diese aber die Wirkungsweise von jener sind, so gehören zwar Kraft und Verhältnisse nothwendig immer zusammen, so daß keins ohne das andere stattfinden kann; aber das Verhält-

niß beider zu einander kann verschiedentlich bestimmt werden; denn die bloße Kraft ist an und für sich nicht weiter bestimmbar, als daß sie das eigentlich Wirkende überhaupt und in jedem Falle ist. Nun kann aber eine weitere, genauere Bestimmung der Kraft gehn entweder auf ihre bloßen Verhältnisse, oder auf Verhältnisse und Kraft zugleich, so daß im ersteren Falle die bloßen Verhältnisse der Kraft bestimmt werden, im anderen aber die Verhältnisse als in Verbindung mit der Kraft. Die erstere Art der Bestimmung giebt, wenn sich diese Bestimmung auf dasjenige bezieht, was zu einem Kraftverhältnisse als Ganzen an sich nothwendig gehört, das Wesen des Kraftinbegriffs; die andere Art, wo die Bestimmung sich darauf bezieht, daß ein Verhältnißinbegriff mit einem ihm eigenthümlichen Kraftinbegriffe verbunden sei, bestimmt den Verhältnißinbegriff als Substanz. Von der Natur wird die Kunst unterschieden; beide haben aber das mit einander gemein, daß sie Verhältnisse erzeugen, die entweder bloß in sich, oder mit anderen, oder mit sich und anderen zugleich Uebereinstimmung haben. Der Unterschied zwischen Natur und Kunst besteht aber darin, daß jene substanzielle Verhältnisse erzeugt, diese nur bloße Verhältnisse nach Grad und Richtung zugleich. Die menschliche Kunst muß daher, wenn sie ihre Erzeugnisse substanziell machen oder darstellen will, sich schon vorhandener Substanzen dazu bedienen. Zur Kunst gehört ferner nothwendig Freiheit der Richtung; darum ist der menschliche Geist, inwiefern er diese Freiheit hat, auch der Kunstthätigkeit fähig; aber nicht der Naturwirksamkeit, weil es ihm noch zu sehr an Freiheit des Grades mangelt, welche zu dieser Wirksamkeit

nothwendig mit gehört. Denn in extensiver Richtung kömmt der menschliche Geist gleich mit dem Körper in Berührung und seine Wirksamkeit verliert sich in demselben, in intensiver Richtung ist er als menschlicher Geist noch nicht einmal ein vollständiges Ganze an sich, und überhaupt noch zu schwach, um sich intensiv theilen, d. h. durch Extension Theile erzeugen zu können, die zugleich ihre eigenthümliche Intension haben, folglich auch der Kraft nach etwas an sich sind; er kann daher bloß aus sich selbst keine substanziellen Verhältnisse außer sich oder durch extensive Richtung erzeugen. Er hat wol eine Natur, aber bloß theilweise, d. h. er besitzt eigenthümliche Kraft, und dadurch Freiheit des Grades und ist vermittelst derselben thätig, aber er kann damit und dadurch nur ein substanzielles Ganze wirken in Beziehung auf sich selbst, oder intensiv, nicht außer sich oder extensiv. Die substanzielle Wirksamkeit oder Verhältniß-Erzeugung der Natur kann geschehen entweder bloß vermittelst der Freiheit des Grades, oder auch vermittelst der Freiheit des Grades und der Richtung zugleich. Jene Art der Naturwirksamkeit findet statt bei der bloß äußerlichen Natur, also bei der Natur des Lichts und der bloßen Materie; diese Art findet statt bei der geistigen Natur. Denn Freiheit in irgend einer Art muß bei jeder Natur stattfinden, um Verhältnisse erzeugen zu können, weil, wo gar keine Freiheit, also bloße Gebundenheit ist, auch nur ein bloßes Beharren und kein Erzeugen von Verhältnissen möglich ist. Der bloß äußerlichen Naturwirksamkeit legt man zwar auch Nothwendigkeit bei, und mit Recht; aber diese Nothwendigkeit besteht theils darin, daß die Kraft, welche mit

der bloßen Freiheit des Grades und zwar in extensiver Richtung wirkt, an und durch sich selbst bei der Richtung verbleiben muß, welche sie eben hat, theils auch darin, daß diese Kraft von ihrer Richtung nur durch eine dem Grade nach stärkere Kraft abgelenkt werden kann, so daß sie dieser stärkeren Richtung folgen muß. Der nothwendige Begriff von der reinen, bloßen Materie an sich ist nun aber der, daß sie sei ein Inbegriff von zweien der Richtung nach entgegengesetzten — der intensiven und extensiven — aber durchgängig und gleichmäßig mit einander verbundenen Kräften. Die bloße Materie hat also an und durch sich gar keine Freiheit, weder des Grades, noch der Richtung; diese nicht, weil die in derselben befindliche Intension nicht rein und frei, sondern durchaus gebunden ist; jene nicht, weil beide Kräfte sich gegenseitig und gleichmäßig binden und demnach keine von beiden ihrer Richtung weiter folgen kann, als es die andere mit ihr verbundene gestattet; und da diese Gestattung von der Gleichmäßigkeit in ihrem Richtungsgrade bedingt wird, so hemmen sich beide gegenseitig und in gleichem Grade in ihren Richtungen. Die Materie gewährt folglich an sich nur einen Zustand des Beharrens, aber nicht des Erzeugens; sie hat demnach auch nur theilweise eine Natur, indem zum Ganzen einer Natur oder zur Vollständigkeit derselben nicht bloß das Beharren in einem gewissen Verhältnisse, sondern auch das Erzeugen von Verhältnissen, und zwar letzteres nicht bloß in formeller Weise, sondern in substanzieller gehört. Die Materie muß also, um vollständig als Natur wirken zu können, erst Freiheit des Grades bekommen. Ja dieses Bekom-

men muß, wenn die Naturwirksamkeit der Materie in der angegebenen Art fortdauern soll, gleichfalls fortdauern, weil die in der Materie enthaltene extensive Kraft in dem Grade, als sie frei wird, den materiellen Kraftinbegriff verläßt oder aus demselben entweicht, wodurch die in diesem noch befindliche extensive Kraft geschwächt, aber eben dadurch auch wieder zur Gleichmäßigkeit mit der intensiven zurück gebracht wird, so, daß die Materie auch nach stattgefundener Bewirkung von Gradfreiheit in ihr doch wieder diese Freiheit verliert und in den Zustand der bloßen Gebundenheit und des bloßen Beharrens zurückkehrt. Da diese Verhältnisse nun für alle Materie als solche überhaupt gelten, so entsteht nothwendig die Frage, woher die Materie die zu ihrer Naturwirksamkeit erfoderliche Freiheit des Grades und zwar fortgesetzt bekomme? Sie kann dieselbe nur bekommen durch eine Kraft, die nicht materiell ist. Eine solche könnte sein eine intensive, — geistige, — oder eine bloß extensive, als Licht wirkende. Der Erfahrung zufolge erhält die Materie der Erde ihre theilweise Freiheit des Grades wirklich durch eine nicht materielle Kraft der letzteren Art, nämlich durch das Licht der Sonne. Doch ist dem Zwecke dieser Untersuchung gemäß weiter zu fragen nöthig: woher kömmt ursprünglich dieses Licht? Würde angenommen: dasselbe werde erzeugt aus einem bloß materiellen Kraftinbegriffe und nur durch einen solchen, so müßte in demselben Freiheit des Grades hinsichts seiner Kräfte stattfinden, und dann träte wieder dieselbe Frage ein: von welcher anderen Kraft dieser Kraftinbegriff seine Freiheit des Grades empfangen habe, weil er als bloße Materie dieselbe nicht aus und durch sich

selbst haben kann. Ja es stände dieser Annahme auch noch dies entgegen, daß durch das völlige Freiwerden eines so großen Theils der in jener Materienmasse enthaltenen Extension, als bei der Lichtentwickelung und Lichtspendung der Sonne wirklich stattfindet, das Uebergewicht der Extension über die Intension in jener materiellen Masse abnehmen und je länger je mehr ganz aufhören müsse, indem völlige Gleichmäßigkeit in dem Gradverhältnisse beider Kräfte zu einander durch Verminderung des Uebergewichts der einen über die andere herbei geführt wird; so daß also auch die Lichtentwikkelung und Lichtspendung in der Sonne, wenn sie dazu auch die Anregung erhalten hätte, abnehmen und je mehr und mehr aufhören müsse, und zwar um so ehr, je stärker diese Lichtentwickelung oder das völlige Freiwerden eines Theils der in der Sonnenmaterie enthaltenen Extension sei. Eine unendliche Menge von Materie für diesen Verbrennungs- oder Lichtentbindungs-Prozeß kann man doch nicht annehmen; aber wie groß man dieselbe auch annehmen möchte, so würde durch eine vergrößerte Menge immer auch der Entbindungsprozeß selbst vergrößert und eben dadurch auch beschleunigt werden. Die Physiker, welche die Lichterzeugung in der Sonne, von welcher das Licht für die Erde hauptsächlich kömmt, für einen bloßen Verbrennungsprozeß oder für eine fortwährende Entbindung aus einer bloß materiellen Masse halten, haben sich die Widersprüche, auf welche sie dabei gerathen, entweder noch gar nicht, oder doch nicht deutlich gedacht. Man kann diesen Widersprüchen nur entgehn, wenn man annimmt, daß das Licht der Sonne die rein extensive Wirksamkeit eines an sich reingeistigen Kraftinbegriffes

sei, und wenn man die Sonne selbst nicht für ein materielles Körperliche, sondern für ein geistiges Körperliche hält. Denn ein Körper überhaupt ist ein solcher Kraftinbegriff, der aus Theilen besteht, welche Ganze an sich, aber durch allseitige Beziehung, d. h. durch eine dem Grade und der Richtung nach für jeden einzelnen Theil abgemessene und bestimmte Beziehung aller Theile unter sich und auch gemeinschaftlich zum Ganzen zu einem Ganzen verbunden sind, das in irgend einer Art frei wirkt. Es ist unrichtig, einen jeden Kraftinbegriff, welcher eine solche Theilverbindung nicht hat, und nicht vermittelst derselben in irgend einer Art frei wirkt, einen Körper zu nennen. Nicht jede Materienmasse ist als solche schon ein Körper, und nicht jeder reine Geist muß als solcher schon einen Körper haben oder einen solchen enthalten. Die Verbindung der zu einer und derselben Grundform gehörigen Körper unter sich zu einem gemeinschaftlichen, höheren Ganzen, bildet eine Welt. Da es der Grundformen dreierlei geben kann, nämlich rein geistige, materielle und geistige und materielle zugleich, so kann es auch dreierlei Arten von Welten geben, die reingeistige, die materielle und — auf der Erde — die menschliche. Die Kräfte, welche ein Körperganzes bilden, können materiell oder auch geistig, aber in beiden Fällen die Körper selbst von verschiedenen Verhältnissen sein. Doch ist es unmöglich, daß bloße Materie, auch wenn sie Freiheit des Grades hat, bloß vermittelst dieser Freiheit einen Körper bilde oder erzeuge. Denn bei der Freiheit des Grades findet nur eine Einerleiheit der Richtung statt, weil dieselbe eben darin be-

steht,

steht, daß eine Kraft der Richtung, welche sie hat, folgen und derselben gemäß ungehindert wirken kann. Wird eine Kraft von einer anderen, die auch mit der Freiheit des Grades wirkt, in ihrer Richtung, wenn sie die schwächere ist, gehindert, so muß sie in dem Grade, als sie schwächer ist, der Richtung der anderen Kraft folgen; aber es ist wieder nur die Eine Richtung dieser Kraft, welche sie empfängt und der sie folgt. Und so wirkt auch das mehrfache Einwirken mehrer Kräfte auf einander, wenn diese Einwirkung bloß vermittelst der Freiheit des Grades geschieht, immer nur ein Beharren in derjenigen Richtungsweise, welche aus der Zusammenwirkung als die überwiegende hervorgeht. Eine Kraft aber als Körpertheil muß eine dreifache Richtungsweise zugleich in gleichem Grade und zu gleicher Zeit haben; nämlich erstens die Richtungsweise als Ganzes an sich; zweitens eine solche in Beziehung auf alle übrige Theile des Ganzen, und drittens eine solche als gemeinschaftlich mit allen übrigen zum Ganzen. Denn in einem Körper, als einem in einer gewissen Grundform vollständig zusammen gesetzten Kraftinbegriffe muß dargestellt sein dem Grade an sich nach das Verhältniß des Ganzseins, des Ganz- und Theil-Seins zugleich und des bloßen Theilseins; der Richtung nach muß dargestellt sein erstens hinsichts der Theile an sich Extension verbunden mit Intension; jene, um das Theilsein zu bewirken, diese, um die Theile als Ganze an sich darzustellen; zweitens: hinsichts der Verbindung und gegenseitigen Beziehung der Theile zu einander auch Extension und Intension zusammen; jene, um die Theile als von einander verschieden, diese, um

dieselben mit einander in Verbindung zu halten; drittens: hinsichts der Theile in Beziehung derselben zum Ganzen bloße Intension zum Ganzen und für dasselbe. Dabei muß in Ansehung dieser drei Verschiedenheiten auch die Gradbeschaffenheit und gegenseitige Gradverschiedenheit so wol hinsichts der Theile an sich, als auch derselben in Beziehung auf einander und in Beziehung auf dasjenige Ganze, welches durch diese gemeinschaftliche Verbindung von Theilen als dieser oder jener Körper dargestellt wird, genau und richtig abgemessen sein, um die Uebereinstimmung zu erzeugen und zu erhalten. Am deutlichsten lassen sich die zu einem Körper gehörigen Verhältnisse wol einsehen an einem Staatskörper. In einem solchen machen sämmtliche Regierte das extensive Verhältniß des Ganzen aus, und haben, um als Theile für sich bestehn zu können, zugleich Intension an sich und sind durch dieselbe zugleich Ganze an sich. Sodann müssen sämmtliche Regierte als Ganze an sich auch unter einander in gegenseitiger Beziehung stehn, d. h. sie befinden sich im geselligen Verhältnisse vermittelst der Wechselwirkung unter einander, wobei sie sich als Ganze und Theile zugleich zu einander verhalten. Endlich befinden sich alle im gemeinschaftlichen Verhältnisse oder bilden gemeinschaftlich durch allseitige Intension für das Staatsganze ein Ganzes, für welches der Regierende, als das dargestellte bloße Intensiv-Verhältniß das leitende Princip ist. Der Begriff des Körpers als solchen ist aber immer derselbe; er ist im Einzelnen nur verschieden durch die Verschiedenheit der Grad- und Richtungs-Verhältnisse so wol der Theile an sich, als auch des Ganzen an sich. Eine solche mehrseitige, zu gleicher

Zeit und nicht bloß im Ganzen, sondern auch in jedem einzelnen Theile stattfindende Richtungsverschiedenheit, wie zur Bildung und zur Wirksamkeit eines Körpers gehört, kann nicht durch bloße Freiheit des Grades bewirkt oder erzeugt werden, weil diese nur Einseitigkeit oder Einerleiheit der Richtung giebt, sondern kann nur erzeugt werden durch Freiheit der Richtung, weil nur diese eine solche Mehrheit von Richtungen zu erzeugen vermag. Da nun bloße Materie als solche keine Freiheit der Richtung durch sich selbst hat und folglich bloß aus sich selbst nicht eine solche Mehrheit von Richtungen zugleich erzeugen kann, als zu einem Körperganzen erfoderlich ist, so muß die materielle Natur zu ihrer Körpererzeugung diese Mehrheit erhalten haben durch einen Kraftinbegriff, welcher Freiheit der Richtung an sich hat, folglich geistig ist, weil nur ein geistiger Kraftinbegriff diese Freiheit ursprünglich und an sich hat. Aber zugegeben, daß dies sein müsse, wie stimmt damit die Wirksamkeit der materiellen Natur, die doch nur als solche, d. h. mit bloßer Freiheit des Grades ihre Verhältnisse erzeugt, und von deren einzelnen Theilen nicht anzunehmen ist, daß ihnen Freiheit der Richtung und Geistigkeit eigen sei? Oder mit anderen Worten: wie und wodurch ist der materiellen Natur die Norm mitgetheilt, oder wie ist sie in die Nothwendigkeit versetzt worden, nicht blos als Natur mit der Freiheit des Grades zu wirken, sondern auch zugleich kunstgemäß und nach der Freiheit der Richtung wirksam zu sein? Diese Frage ist freilich leichter zu thun, als zu beantworten, weil die Beantwortung derselben, wenn auch nicht unmöglich, doch

wol zu dem Schwierigsten gehören mag, was es zu beantworten giebt. Das Wenige, was ich für jetzt darüber zu sagen weiß, besteht etwa in Folgendem. Die Materie an sich muß schon als ein Produkt aus dem Geistigen betrachtet werden, weil dieselbe ein bestimmtes Kraftverhältniß darstellt, so wol der Richtung als dem Grade nach, nämlich das Verhältniß der durchgängigen gleichmäßigen Verbindung zwischen Extension und Intension. Wollte man annehmen, daß die Materie nicht aus dem Geistigen und von demselben produzirt wäre, so hieße dies so viel, als annehmen, daß ein Bestimmtes stattfinde ohne ein Bestimmendes und ohne Bestimmung. Denn das Bestimmende soll nicht das Geistige sein, aber in der Materie kann es auch nicht liegen, weil diese sich nicht selbst bestimmen kann; und ohne ein Bestimmendes ist auch keine Bestimmung möglich. Eine solche Annahme setzt daher das menschliche Denken in einen Widerspruch mit sich selbst, weil dasselbe in sich genöthiget ist, jede Bestimmtheit als ein Theilverhältniß zu denken, und es für eben dasselbe widersprechend ist, ein Theilweises ohne ein Ganzes zu denken, und zwar so wol ohne ein Ganzes, von dem das Theilweise als Theil hervorgebracht, als auch ohne ein solches, zu dem es als Theil hin oder zurück geführt wird. Muß daher angenommen werden, daß die Materie ursprünglich ein Produkt aus dem Geistigen und von demselben sei, so ist auch die Annahme als sich von selbst ergebend zu gestatten, daß schon die ursprüngliche Bildung der Materie kunstgemäß und derselben eine solche Verschiedenheit so wol der Richtung als auch hauptsächlich des Grades und zwar des Grades in den verschiedenen

Richtungen im Einzelnen und Besonderen in einer solchen Bestimmtheit mitgetheilt sei, daß dieselbe bei ihrer Wirksamkeit bloß der Freiheit des Grades nach doch die intendirten regelmäßigen und körperlichen Verhältnisse entwickeln und in dieser Entwickelung beharren muß; gerade wie ein von Menschen verfertigtes, bloß mechanisches Kunstwerk, welches auch nur vermittelst der ihm mitgetheilten Freiheit des Grades wirkt, doch die vom Künstler beabsichtigte Wirksamkeit so genau zeigen oder entwickeln muß, als wenn es selbst mit der Freiheit der Richtung wirke. Ja diese Annahme ist nicht nur zu gestatten, sondern sogar nothwendig, weil sich ohne dieselbe schon der Ursprung von der großen Verschiedenheit der Materie nach Grad und Richtung im Einzelnen gar nicht erklären läßt. Ueberhaupt dürfte durch weiteres Nachdenken sich wol die Ansicht rechtfertigen, daß so wie auf der Erde die Auflösung der Materie und deren Zurückführung ins Geistige das Hauptziel ist, in der Geisterwelt die Bildung und Zusammensetzung der Materie Hauptzweck des Wirkens sei. Hier ginge es von der Nacht zum Tage, dort aber umgekehrt, so daß durch die verschiedenen Welten hindurch ein Kreislauf des Wirkens vollbracht würde.

2) Muß als Folge aus dem Vorhergehenden angenommen werden, daß es einen geistigen Kraftinbegriff gebe, dessen Wirksamkeit sich als Kunst und Natur zugleich verhalte oder welcher mit völliger Freiheit so wol des Grades als auch der Richtung wirke und zu dessen Naturwirksamkeit alles gehöre, was auf dieser Erde gewirkt werde, so kann man weiter fragen: ist dieser geistige Kraftinbegriff nur ein Einziger und als solcher ein besonderes Ganze an und für

sich, oder besteht derselbe aus mehren geistigen Kräften, die gemeinschaftlich wirken und bei Bildung der materiellen Natur, wovon wir Menschen Theile sind, in Uebereinstimmung gewirkt haben? Und giebt es überhaupt ein solches absolute Ganze, das ein Ganzes für alle theilweise Kraft überhaupt ist? Hinsichtlich dieser letzten Frage ist jedoch zu bemerken, daß es für den Menschen in praktischer Beziehung, also der Hauptsache nach, ganz gleichgiltig ist, wie dieselbe beantwortet werde, weil dem Menschen in praktischer Beziehung nur daran liegen kann, zu wissen, daß es außer dieser materiellen Welt noch eine rein geistige Welt gebe, zu welcher er selbst, wenn er sich zum geistigen Ganzen bildet, gelangen könne, und daß eben diese materielle Welt von einer geistigen ihren Ursprung und ihre Anordnung habe. Die Erkenntniß von den Verhältnissen, welche in der geistigen Welt selbst stattfinden, kann der menschliche Geist ruhig von der Zeit erwarten, wann er selber Theil derselben sein wird. Genug, daß er als Mensch sich einer geistigen Macht unterworfen findet, die über ihn, wie schon seine eigene Erfahrung ihn lehrt, mit absoluter Freiheit wirkt, und die als geistige Macht mit einer solchen Freiheit nicht über ihn walten und wirken würde, wenn er sich zu derselben nicht als Theil verhielte, weil, wenn der Mensch nicht bloß Ganzes an sich, sondern auch ein Ganzes in Beziehung auf diese Macht wäre, also dem Grade an sich nach ihr gewisser Maaßen gleich, mit ihr in irgend einem bloß geselligen Verhältnisse stände, dann die dabei eintretende Gerechtigkeit es dieser Macht nicht gestatten würde, den Menschen bloß als Theil oder mit absoluter Freiheit zu behandeln; denn einer höhe-

ren geistigen Kraft muß der menschliche Geist auch
höhere Konsequenz oder vollkommnere Uebereinstimm
mit sich selbst beilegen. In theoretischer Hinsicht, ..
lich zur Vervollständigung der Theorie und des Systems hat die Frage eigentlich nur Interesse, ob es ein absolutes geistiges Ganze für alle Kraft überhaupt gebe? Und da wird die Antwort so ausfallen müssen, daß es ein Ganzes überhaupt gebe, zu dem alle theilweise Wirksamkeit sich als Theil verhalte und das mit durchaus absoluter Freiheit alles wirke, was im Einzelnen gewirkt ist und gewirkt wird. Denn bei der Annahme von mehren Ganzen, die bloß in Beziehung auf eine gewisse Kraftmasse und auf die darin stattfindenden Verhältnisse sich als absolute Ganze verhielten, aber in Beziehung auf einander nur neben einander sich befänden, tritt immer derselbe Widerspruch im Denken ein, wie vorher hinsichts der Materie bemerkt worden ist; weil jede Mehrheit in dieser Beziehung doch nicht als eine unendliche, sondern als eine bestimmte genommen werden muß, so daß eine Bestimmtheit ohne Bestimmendes und ohne Bestimmung gesetzt wird, welches hierbei zugleich so viel heißt, als ein Extensives ohne Intensives, indem die Mehrheit außer und neben einander ein extensives Verhältniß enthält, wofür es, wenn diese Mehrheit als ursprünglich und ohne ein gemeinschaftliches Ganze genommen wird, kein Intensives, welches eben das Ganze darstellt und enthält, geben würde. Aber bloße Extension ohne Intension zu denken, ist unmöglich, da der menschliche Geist Extension nur als aus Intension entstanden denken kann. Hierzu kömmt, daß, wenn es kein durchaus absolutes Ganze gäbe, gerade unter allen mögli-

chen Kraftverhältnissen das vollkommenste fehlen würde; da nun schon der schwache menschliche Geist doch in dem Grade, als er selbst vollkommen ist, den Trieb nach möglichster Vollkommenheit in sich hat, so muß er diesen Trieb den höheren Geistern in einem noch höheren Grade beilegen und daher annehmen, daß diese aus eben diesem Triebe sich von selbst zu einem solchen Ganzen vereinigen müssen, um das vollkommenste aller Verhältnisse wirklich werden zu lassen.

Vom Staate.

Die Menschen können sich zu einander in einem doppelten Verhältnisse befinden, im geselligen und im gesellschaftlichen. Nach jenem verhalten sie sich zu einander gleich; jeder ist Ganzes an sich und Theil des geselligen Vereines; nach diesem sind sie sich in gewisser Beziehung ungleich, denn jeder ist zwar Ganzes an sich, auch zugleich Theil des gemeinschaftlichen Vereines, weil das gesellige Verhältniß dem gesellschaftlichen zum Grunde liegt, aber außerdem verhalten sich gewisse Theile des Vereines auch noch als Theile von anderen Theilen desselben und diese letzteren folglich als Ganze für die ersteren. Ein geselliger Verein kann zwar ein Ganzes der Zahl oder dem Grade an sich nach bilden, aber eine Gesellschaft bildet ein Ganzes der Richtung nach, d. h. es findet in ihr Extension — Theile — und Intension — Ganzes — zugleich statt. Nach Grad und Richtung zugleich genommen ist demnach eine menschliche Gesellschaft ein solcher Inbegriff, in welchem möglichst viel Menschen als Theile und möglichst wenig als Ganzes mit einander verbun-

den sind. Daß diese Möglichkeit nicht bloß eine absolute, sondern auch eine nach Umständen sich richtende sei, versteht sich von selbst. Aber die Intension oder das Ganze muß aus möglichst Wenigen bestehen, weil, je mehr die Intension Vielheit ist, um desto mehr ist sie zugleich Extension, folglich um so weniger bloße Intension, Einheit, Ganzes. Da nun in der Gesellschaft Einer oder Einige sich als Ganzes zu den übrigen Gesellschaftsgliedern verhalten, so fragt es sich, mit welchem Rechte dies geschehe und worin dieses Recht bestehe? Das Wichtigste für den Menschen ist, dahin zu streben, daß er ein vollständiges geistiges Ganze an sich werde und als solches mit möglichst viel Kraft fortlebe. Diesem Wichtigsten ist jedes irdische Verhältniß des Menschen unter geordnet oder darf sich zu demselben nur als Mittel verhalten. Um dieses Wichtigste, als Hauptzweck, zu erreichen, muß aber der Mensch in Wechselwirkung treten mit einer großen Menge anderer Gegenstände auf der Erde, so wol um sein körperliches Leben zu erhalten, als auch um die Vervollkommnung seines Geistes zu befördern. Doch können jener Hauptzweck und diese besonderen Zwecke nur dadurch gehörig erreicht werden, daß der Mensch bei dieser Wechselwirkung nicht bloß seiner Freiheit folgt und dient, sondern daß er auch nach der Freiheit der Gegenstände, auf welche er wirkt oder mit welchen er in Wechselwirkung steht, sich richtet, d. h. daß er recht handelt, weil er durch Unrecht in jedem Falle seinem Geiste und in den meisten Fällen auch seinem körperlichen Dasein schadet, wie dies weiter vorher bei der Auseinandersetzung der moralischen Thätigkeit des Menschen schon bemerkt worden ist. Nun

giebt es unter den Gegenständen der Erde einen doppelten Unterschied; die eine Art hat oder kann haben bloß die Freiheit des Grades und wirkt nur mit dieser, die andere hat zugleich Freiheit der Richtung und wirkt zugleich mit derselben, wenn auch in verschiedenen Graden. Zur ersteren Art gehören alle materiellen und bloß körperlichen Gegenstände. Die bloß materiellen haben die Freiheit des Grades gar nicht in und durch sich selbst, sondern erlangen dieselbe nur durch Mittheilung. Die bloß körperlichen haben dieselbe in extensiver Beziehung in und durch sich, aber nicht in intensiver; die Pflanzen haben sie theilweise, die Thiere im Ganzen, d. h. diese können als Ganze ihrer Richtung nach außen hin folgen; jene können dies nur in einzelnen Theilen. Weil diese Gegenstände, die materiellen und bloß körperlichen, keine Freiheit der Richtung an und durch sich haben, so ist der Mensch auch nicht verbunden, sich nach derselben zu richten, eben weil sie gar nicht vorhanden ist; der Mensch hat also in Beziehung auf diese Gegenstände ein Recht, d. h. er hat bloße Freiheit der Richtung in Beziehung auf dieselben, oder darf denselben die ihm gefällige Richtung geben, ohne nach ihrer Richtungsfreiheit sich richten und dadurch die seinige beschränken zu müssen; und wenn er sich darin beschränkt, so braucht er dies bloß zu thun dem Grade nach, weil es seinem Geiste gemäß ist, vom Aeußerlichen überhaupt nicht mehr zu verlangen und zu gebrauchen, als zur Erhaltung des körperlichen Lebens und zur Vervollkommnung des Geistes nöthig ist. Dieses Recht des Menschen über die materiellen und bloß körperli-

chen Gegenstände ist es, was man eigentlich das Naturrecht nennen sollte, weil es aus der Beschaffenheit der materiellen und körperlichen Natur für den Menschen entspringt und sich nur auf dieselbe bezieht. Denn ein Recht haben über etwas, heißt so viel als: volle Freiheit der Richtung über etwas haben; so daß nicht nöthig ist, sich in seiner Richtung nach dem anderen Etwas und dessen Richtung zu richten, sondern daß man das andere Etwas richten darf bloß nach sich oder seinem Willen. Der Ausdruck: ein Recht haben über etwas, bezeichnet offenbar den Inbegriff einer gewissen Freiheit, nach Belieben dieses Etwas zu behandeln, oder ihm nach Gutdünken eine Richtung zu geben, so weit nämlich das Recht oder die Freiheit geht. Nun ist es aber die Freiheit der Richtung, auf die es hierbei ankömmt, und nicht die Freiheit des Grades; diese letztere kann zwar dienen, sein Recht über etwas auszuüben oder geltend zu machen, aber sie begründet kein Recht, sondern enthält nur Ueberlegenheit in der Kraft oder Gewalt. Ein Recht über etwas kann man daher auch haben, wenn man auch die Freiheit des Grades oder die Gewalt nicht hat, dasselbe auszuüben.

Die Menschen haben als solche in geistig gesundem Zustande Freiheit der Richtung, wie unvollständig oder in wie verschiedenem Grade dieselbe auch stattfinden mag, deshalb hat, wenn man die Menschen bloß als im geselligen Verhältnisse befindlich betrachtet, kein Mensch ein Recht über den andern, sondern jeder Einzelne muß in seiner Richtungsfreiheit nach der Richtungsfreiheit der Anderen sich richten, und zwar ist es im Allgemeinen die Gleichmäßigkeit, welche hierbei als

Maaßstab oder als Norm anzunehmen ist, weil eben bei derselben die Richtungsfreiheit Aller und jedes Einzelnen am wenigsten beeinträchtiget, sondern am meisten erhalten wird. Für das gesellschaftliche Verhältniß aber tritt nothwendig ein Unterschied ein. Ein gesellschaftlicher Verein unterscheidet sich, um es noch genauer zu bestimmen, dadurch von einem bloß geselligen, daß bei jenem die Richtungsfreiheit des Einzelnen nicht, wie dies bei diesem der Fall ist, bloß in Beziehung auf sich als Ganzes, obgleich theilweise zugleich durch Mitwirkung Anderer und in Uebereinstimmung mit ihrer Richtungsfreiheit thätig sein will, sondern daß alle Mitglieder des Vereins in ihrer Richtungsfreiheit gerichtet sind auf ein ihnen gemeinschaftliches Ganze, zu dem und zu dessen Verwirklichung jeder Einzelne in seiner Richtungs- und Grad-Freiheit sich nur als Theil verhält. Die Richtung aller ist intensiv auf einen ihnen gemeinschaftlichen Zweck und für denselben dem Grade nach wirkend, wogegen bei der bloßen Geselligkeit die Richtung jedes Einzelnen dem Zwecke nach nur intensiv ist auf ihn selbst. Der Zweck der Gesellschaft kann ein freiwilliger oder ein nothwendiger sein, und eben so auch die Vereinigung der Mitglieder zur Erreichung desselben. Der Zweck einer Gesellschaft kann auf Vielerlei dem Grade nach gehn, aber das Höchste und Wichtigste, worauf er gehn kann, ist die Gleichmäßigkeit in der gegenseitigen Richtungsfreiheit aller Mitglieder zu einander und zu anderen Menschen oder menschlichen Gesellschaften. Es ist dies darum das Höchste, weil es in der Verbindung und Wechselwirkung der

Menschen mit einander nichts höheres giebt, und weil jedes andere in der Wechselwirkung der Menschen vorkommende Verhältniß durch dieses bedingt wird und von diesem abhängig ist. Eben deshalb ist auch das Verhältniß der Gleichmäßigkeit in der Richtungsfreiheit unter den Mitgliedern der Gesellschaft und in deren Wechselwirkung mit anderen Gesellschaften ein nothwendiges, und zwar um so mehr, je größer die Gesellschaft an sich ist, und je mannigfacher und verschiedenartiger die Richtungen der einzelnen Mitglieder so wol unter sich, als auch zu anderen Gesellschaften sind. Um aber diese Gleichmäßigkeit zu verwirklichen, ist nothwendig zweierlei erfoderlich: erstens möglichste Kenntniß von der Beschaffenheit, d. h. von der Stärke und Richtungsverschiedenheit der Richtungen so wol der einzelnen Mitglieder in der Gesellschaft, als auch Anderer außerhalb derselben, mit denen Wechselwirkung stattfindet, weil ohne diese Kenntniß die Gleichmäßigkeit und das zu derselben Gehörige sich nicht bestimmen läßt. Zweitens hinreichende Macht, um die Gleichmäßigkeit und das zu derselben Gehörige so wol gegen das entgegengesetzte Bestreben, d. h. gegen die Willkühr Einzelner in der Gesellschaft, als auch außerhalb derselben aufrecht zu erhalten. Beides, die Einsicht und die Macht kann nicht als in jedem Einzelnen in der Gesellschaft befindlich angenommen werden; jene nicht, weil nicht bei jedem das dazu erfoderliche Talent, so wie die Gelegenheit und auch nur das Bestreben, dieselbe zu erlangen, vorauszusetzen ist; diese nicht, so wol weil überhaupt jeder Einzelne bloß für sich betrachtet dazu zu schwach ist, als auch weil nicht

jedem Einzelnen die Neigung beizulegen ist, seine Kraft dem angegebenen Zwecke gemäß zu verwenden. Es ist daher, um das wichtigste Bedürfniß einer an Zahl und Richtungsverschiedenheit ihrer Mitglieder großen Gesellschaft zu befriedigen, nothwendig, daß derjenige Theil derselben, welcher entweder die meiste Kenntniß, oder die meiste Macht, durch sich selbst oder durch Mitwirkung der größeren Zahl der übrigen Mitglieder, oder die meiste Kenntniß und die meiste Macht zusammen besitzt, sich dem Geschäffte, Gleichmäßigkeit in der gegenseitigen Richtungsfreiheit zu befördern und zu erhalten, unterziehe. Das beste Verhältniß hierbei ist das, wenn Einsicht und Macht möglichst vereinigt sind, weil beide sich gegenseitig bedingen und unterstützen. Ein Staat ist nun eben eine solche Gesellschaft von Menschen, welcher es Hauptzweck ist, die Gleichmäßigkeit in der gegenseitigen Richtungsfreiheit so wol der einzelner Mitglieder unter einander, als auch in Beziehung auf andere Menschen außer der Gesellschaft zu befördern und zu erhalten. Die Beförderung dieses Verhältnisses gehört deshalb zum Zwecke der Staatsgesellschaft, weil die völlige Verwirklichung desselben von dem unter den Menschen vorhandenen Sinn und der stattfindenden Bildung für das Reingeistige abhängig ist. Denn in dem Grade, als die Menschen sich das Irdische zum Hauptzweck machen, wird auch Willkühr unter ihnen herrschen, weil jeder, bei dem dieser Hauptzweck vorwaltet, vom Irdischen möglichst viel erlangen und haben will. Da aber das Irdische im Einzelnen nicht von Allen zugleich, wie geistige Güter, als Kenntniß und Tugend, sondern nur von Einigen

oder Einem ausschließlich besessen und gebraucht werden kann, so sind Kollisionen und willkührliche Bestrebungen unvermeidlich. In dem Grade aber, als die Menschen sich das Reingeistige und dessen Erlangung in möglichst voller Weise zum Hauptzweck, das Irdische hingegen dafür nur zum Mittel machen, sind sie selbst um eben dieses Zwecks willen nothwendig geneigt, sich im Irdischen möglichst zu beschränken, wenigstens in ihrer Richtung auf dasselbe und nach demselben die Freiheit Anderer nicht zu verletzen. Das sicherste oder vielmehr das einzige ganz sichere Mittel, die Gleichmäßigkeit in der gegenseitigen Richtungsfreiheit unter den Menschen oder den Staats-Zweck zu befördern, ist daher möglichst vollständige Belehrung über das Reingeistige; denn in dem Grade, als die Menschen das Reingeistige und dessen Vorzüglichkeit vor dem Irdischen kennen, werden sie auch dasselbe sich zum Hauptzweck machen. Derjenige Theil der Staatsgesellschaft, welcher das Geschäffte, Gleichmäßigkeit in der gegenseitigen Richtungsfreiheit zu befördern und zu erhalten, übt, heißt die Regierung des Staats. Da die Regierung eines Staates etwas schlechthin oder in aller Beziehung nothwendiges ist, wie aus dem Vorhergehenden erhellet, so läßt sich fragen: welcher Theil der Staatsmitglieder soll sie üben und wie muß sie beschaffen sein? Die Antwort auf die erstere Frage ist nach Gründen der Vernunft die, daß derjenige Theil dieselbe übe, welcher dazu entweder die meiste Einsicht, oder die meiste Macht, oder, was freilich das Beste ist, wenn es die Umstände möglich machen, welcher die meiste Macht und die meiste Einsicht zugleich hat.

Denn hätten auch alle Theile ein gleiches Recht dazu, so kann doch die Regierung unmöglich von allen Theilen zusammen geführt werden, weil dabei eigentlich gar keine Regierung stattfände und stattfinden könnte. Sodann haben auch unmöglich, bei der in der Wirklichkeit vorhandenen Verschiedenheit der Menschen in Hinsicht auf Einsicht und Macht, alle Theile gleiche Fähigkeit dazu; deshalb folgt aus Gründen der Vernunft, d. h. daraus, daß nur von dem Theile, welcher die meiste Einsicht oder die meiste Macht oder beides zugleich hat, der Zweck der Staatsregierung am besten verwirklicht werden kann, daß auch dieser Theil die Staatsregierung übe, und zu derselben, weil Einsicht und Macht die nothwendigen Bedingungen dazu sind, ursprünglich das meiste Recht habe. Die Macht kann aus verschiedenen Quellen entspringen; sie kann bloß persönlich oder geerbt sein, sie kann auf wirklichem Besitze von Kraft oder auf bloßer Meinung der Anderen beruhn. Aber weil die Natur dieses Verhältnisses das so mit sich bringt, daß der Theil der Staatsgesellschaft, welcher die zur Regierung nothwendigen Mittel im vollsten Maaße besitzt, auch die Regierung führe, so lehrt auch die Geschichte, so weit sie wenigstens darüber sichere Kunde giebt, daß dies immer so der Fall gewesen ist; und es konnte eigentlich auch nicht anders sein, weil es bei geringer Einsicht und Macht wol niemals einem Theile der Staatsgesellschaft gelingen konnte, zur Regierung derselben zu gelangen. Die Macht kann ferner bloß geistiger Art, oder bloß körperlicher Art, oder von beiden zugleich sein; daher zeigt die Geschichte Priesterregierung, Heldenregierung und

Re-

Regierungen, wo geistige und körperliche Macht vereint war, weil auch im Entwickelungsgange der Menschheit sich alle in demselben mögliche Verhältniß-Formen entwickeln und darstellen. Man hat das Recht zur Regierung, anstatt dasselbe aus seinem Sachverhältnisse, d. h. aus dem herzuleiten, was zur Regierung ihrem Zwecke gemäß nothwendig gehört, um diesen Zweck wirklich zu machen, aus anderen Gründen herzuleiten versucht, z. B. aus Anordnung der Gottheit und aus einem stattgefundenen Vertrage. Aber jener Grund beweiset zu viel, und eben deshalb für diesen Fall eigentlich nichts, weil alles, was wirklich ist, auch Wille und Anordnung der Gottheit ist. Auch ist das Regierungsverhältniß nicht zu beurtheilen nach dem, was die Menschen als Theilwesen der Gottheit sind, sondern nach dem, was sie als Ganze an sich in Beziehung zu einander sind und sein sollten der Vernunft gemäß, d. h. um ihren eigenen Vernunftzweck, oder die möglichste Erreichung des für sie wirklich Besten dem Grade nach zu befördern. Die Annahme eines Vertrages aber, welcher bei ursprünglicher Begründung einer Regierung stattgefunden habe und habe stattfinden müssen, um dieselbe rechtlich zu machen, ist nichtig, weil sie in der Wirklichkeit nach dem, wie die Menschen gewesen sind und noch sind, auch unter den günstigsten Umständen kaum und am wenigsten in einigermaßen großen Staatsgesellschaften auszuführen ist. Der Hergang bei der Wahl eines neuen Senats in dem alten Kapua, wie ihn Livius im 23sten Buch seiner Geschichte erzählt, möchte wol das Ebenbild aller solchen Versuche sein. Und wo etwa Personen zu Regen-

ten gewählt wurden, da geschah diese Wahl nicht von allen übrigen Theilen der Staatsgesellschaft, sondern nur von einigen oder von der schon bestehenden Regierung selbst. Auch müßte ein solcher Vertrag, wenn er ja in einer Staatsgesellschaft zu Stande gekommen wäre, und die dadurch bestellte Regierung Bestand hätte, fortwährend erneuert werden mit allen nachgebornen und zum selbstständigen Leben gelangten Mitgliedern; denn aus demselben Grunde, aus welchem ein solcher Vertrag als zur Rechtlichkeit einer Regierung überhaupt für nöthig erachtet wird, können einzelne Theile der Gesellschaft denselben auch nur für sich schließen und nicht für Andere, über welche sie kein Recht haben. Das Hilfsmittel aber, daß diese Anderen in den von ihren Vorfahren geschlossenen Vertrag einwilligten, wenn sie dazu still schwiegen, hilft schon deshalb zu nichts, weil man nicht nachweisen kann, daß dieses Stillschweigen ein wirklich freiwilliges sei. Bei einer Theorie, die das Praktische begründen und berichtigen soll, kömmt es zuerst immer darauf an, ob sie auch in der Praxis wirklich ausführbar sei. Doch wenn nach dem Vorigen auch anzunehmen ist, daß nur derjenige Theil einer Staatsgesellschaft ursprünglich das meiste Recht habe zur Uebernahme der Regierung derselben, welcher die dazu nothwendigen Mittel, Einsicht und Macht, in Vergleich mit den übrigen Theilen im größten Grade besitzt, — und zwar muß im Vergleiche beider Mittel zu einander die Macht für das aller nothwendigste gehalten werden, — so gehört denn doch, um die Regierung mit Recht zu führen, auch ferner noch die möglichst zweckmäßige Anwendung jener

Mittel dazu, weil nur durch beides, durch jene Mittel und durch die möglichst zweckmäßige Anwendung derselben der Zweck der Staatsgesellschaft, die Bewirkung einer allseitigen Gleichmäßigkeit in der Richtungsfreiheit so wol der Mitglieder unter sich, als auch Anderer außerhalb der Gesellschaft, erreicht werden kann und weil eine unzweckmäßige Anwendung dieser Mittel dem Staatszwecke eben so hinderlich und nachtheilig werden kann, als der Mangel an diesen Mitteln selbst. Die Geschichte lehrt, daß in dem Grade, als unter den Menschen die Richtungsfreiheit des Geistes sich entwickelte und zunahm, also auch da am meisten, wo dies am meisten geschah, nämlich im Abendlande, ein fast ununterbrochener Kampf zwischen den Regierten und den Regierenden stattfand. Deshalb die Entwickelung des menschlichen Geistes schmähen oder gar hindern zu wollen, wäre thörigt; denn sie ist nicht auf die Dauer zu hindern und das Uebel, welches sie erzeugt, vermindert und vertilgt sie auch wieder in dem Grade, als sie zur Vollständigkeit gelangt. Aber wie beim Anfange und beim Fortschreiten dieser Entwickelung eine Zeit lang hin sich in Beziehung auf die Gottheit der Indeterminismus entwickelt und ausbildet, so entsteht durch dieselbe in gesellschaftlicher Beziehung und zwar so lange und in dem Grade, als unter den Menschen die Richtung auf das Irdische vorwaltend ist, der Indifferentismus. Dieser besteht in der Abneigung, den in gesellschaftlicher Beziehung zu machenden Unterschied gehörig und möglichst genau zu machen. Dieser Unterschied ist für die Regierenden der, daß die Regierten nicht bloße Theile, sondern

auch Ganze an sich sind und möglichst vollständige Ganze werden können. Für die Regierten besteht er darin, daß sie nicht bloß Ganze an sich, sondern in gesellschaftlicher Beziehung auch Theile sind und sich als solche zu verhalten haben. Der Indifferentismus der Regierenden, in so fern nämlich derselbe bei diesen stattfindet, geht folglich dahin, die Regierten bloß oder doch mehr als Theile, wie als Ganze an sich zu behandeln; und der Indifferentismus der Regierten dahin, sich selbst nur oder doch mehr als Ganze, wie als Theile zu nehmen und behandeln zu lassen. Die Bestandtheile des gesellschaftlichen Ganzen können von dreifacher Art sein: bloß Regierende, bloß Regierte, oder Regierende und Regierte zugleich. Die letzte Art ist der sogenannte Aristokratismus, dessen Macht aus verschiedenen Quellen entspringen kann. Aus dem gegenseitigen Indifferentismus dieser drei Bestandtheile gehen nun folgende Bestrebungen unter denselben hervor, welche, wenn sie zum Ziele gelangt sind, verschiedene Formen der Staatsregierung bilden.

Erstens das gegenseitige Bestreben dieser Bestandtheile, ihren eigenen Indifferentismus geltend zu machen. Zweitens das Bestreben in denselben, den Indifferentismus der anderen Theile abzuwehren. Gelingt es dem bloß Regierenden, seinen Indifferentismus geltend zu machen, so entsteht eine reine Despotie; gelingt dies dem Aristokratismus, so entsteht entweder Oligarchie, oder der Despotismus des Adels, des Militärs, der Geistlichkeit; gelingt es den bloß Regierten, so entsteht Anarchie. Die Bestrebungen, den Indifferentismus abzuwehren, können entweder theilweise, oder all-

seitig sich darstellen. So bilden die Bestrebungen der Regierten, den Indifferentismus des bloß Regierenden abzuwehren, den Republikanismus, und zwar mehr oder weniger vermittelst des Aristokratismus. Die Bestrebungen des bloß Regierenden, den Indifferentismus der bloß Regierten abzuwehren, bilden die aristokratische Monarchie, denn auch hierbei tritt der Aristokratismus als Hilfsmittel ein. Die Bestrebungen, den Indifferentismus allseitig abzuwehren, bilden die Konstituzion. Aber alle diese Bestrebungen sind mangelhaft und unzuverläßig, weil das eigentliche Uebel, der Indifferentismus, dabei doch fortdauert und in einer oder der anderen Art sich doch wirksam zeigt; und die gepriesenen Konstituzionen zweier Völker, welche groß und in der Geistesentwickelung bedeutend fortgeschritten sind, lehren doch im Jahre 1827 noch, daß es darin möglich ist, den Mitgliedern des Staats die Befriedigung der nothwendigsten Bedürfnisse, des Brotes und der Wissenschaft, zu erschweren oder zu hindern. Außerdem haben diese Bestrebungen, auch bei Konstituzionen, den Nachtheil, daß sie den Menschen das Aeußerliche, insbesondere das Gesellschaftliche für wichtiger erscheinen lassen, als es ist; daher die Richtung des Geistes auf daßelbe zu sehr hinziehn, obgleich eigentlich das Gesellschaftliche nur für das Persönliche, und im letzteren wieder das Körperliche für das Geistige sich als Mittel verhalten soll. Werden diese Verhältnisse so richtig und rein gehalten, ist also Vergeistigung für die Menschen Hauptzweck, dann wird in eben dem Grade, als dies geschieht, der Indifferentismus so wol bei den Regierenden, als auch bei den

Regierten schwinden, und die der Idee nach beste Staatsverfassung in vollkommne Wirksamkeit treten. Diese beste Verfassung ist aber gewiß die, wo die Macht in Einem konzentrirt ist, weil sie in dieser Weise am meisten zu wirken vermag, also reine Monarchie ohne Aristokratismus; jedoch mit frei berathenden Versammlungen aus allen Ständen der Staatsgesellschaft, damit durch diese der Monarch in seiner Kenntniß vom Zustande des Staats, von den gegenseitigen Bedürfnissen und Bestrebungen der verschiedenen Mitglieder desselben die möglichste Vollständigkeit erhalte. Und hierbei mag ich nicht unterlassen, meine Freude darüber zu äußern, daß ich von Geburt und als Unterthan einem Staate angehöre, der diesem Ideale unter allen jetzigen Staaten wol am nächsten gekommen ist. Noch verdient bemerkt zu werden, daß der Indifferentismus sich auch in der Art steigern kann, daß er sich auf das religiöse Verhältniß bezieht; denn da das Verhältniß des Menschen zu anderen Menschen das gesellige und das gesellschaftliche ist, so kann der Mensch erstens das gesellige Verhältniß auf die Gottheit übertragen, und zwar so wol in Beziehung auf die Gottheit selbst, wo er sich derselben gleichstellt, und Indifferentist und Indeterminist zugleich in Beziehung auf dieselbe ist, als auch in Hinsicht auf die besondere Art und Weise, in welcher die Menschen der Gottheit ihre Ehrfurcht bezeigen, wo er Indifferentist ist in Ansehung der Verschiedenheit des Kultus. Zweitens kann der Mensch auch das gesellschaftliche Verhältniß auf die Gottheit übertragen, und zwar entweder so, daß er sich an die Stelle der Gottheit setzt und als

Despot keine von seiner Meinung abweichende Differenz in der religiösen Meinung und Verehrung gestattet, oder so, daß er als Theilmitglied einer religiösen Gesellschaft keine Herrschaft anerkennen will; in jenem Falle ist der Indifferentismus ein intoleranter, in diesem ein separatistischer.

Anmerkung. Der Verfasser muß das, was er über die Physik, als davon zur Metaphysik gehörig, anführen möchte, jetzt noch zurückhalten, weil er mit diesem Theile der Metaphysik selber noch nicht so weit im Klaren ist, daß dasjenige, was er etwa für sich durch Nachdenken darüber herausgebracht hat, schon die öffentliche Mittheilung verdiene. Was er in dieser Beziehung zu Anfange dieser metaphysischen Untersuchungen mitgetheilt hat, sollte daher nur als eine geringe vorläufige Andeutung gelten, keinesweges als genügende Auseinandersetzung, welche dasselbe nicht ist. Es ist, wie schon weiter vorher gesagt wurde, dieser Theil der Metaphysik der schwierigste, weil die materiellen Kraftinbegriffe insbesondere weniger bloß an sich, als vielmehr in Beziehung und gegenseitiger Einwirkung auf einander zu erwägen sind, wodurch die Verhältnisse vielseitiger werden, folglich auch die Bestimmungen derselben. Zwar hat man bis jetzt die Nothwendigkeit in der Physik durch den mathematischen Kalkul zu erreichen gesucht und durch Anwendung desselben auch viel geleistet, aber diese Anwendung findet wol mitunter auch da statt, wo sie nicht hin gehört, nämlich da, wo eine Bestimmung der Richtungsverhältnisse bloß oder noch mehr als solcher, und weniger ihrem Grade nach erfoderlich ist. Auch wünscht

der Verfasser, bevor er weiter etwas mittheilt, erst den ganzen Umfang der durch Erfahrung und auf dem Wege des Experimentirens gemachten Entdeckungen möglichst vollständig kennen zu lernen, weshalb er der baldigen Beendigung der sehr schätzbaren neuen Bearbeitung des physikalischen Wörterbuches von Gehler mit Verlangen entgegen sieht.

II.

Kritik

der

bisherigen Philosophie und Offenbarung.

Es läßt sich wol der Wahrheit gemäß behaupten, daß die Philosophie und die Offenbarung für die Aufregung, Uebung und größere Gewandtheit des menschlichen Geistes bisher sehr viel, aber für die völlige Befriedigung desselben in Ansehung der für ihn nothwendigen Gegenstände des Wissens noch wenig gethan habe. Beide haben für eine völlig befriedigende Theorie über die nothwendigen Gegenstände des menschlichen Wissens und für das Verstehen einer solchen trefflich und vielleicht schon hinreichend vorgearbeitet, aber sie nicht gegeben. Zur Rechtfertigung dieses Urtheils im Allgemeinen mögen folgende Bemerkungen über die bisherigen Leistungen der Philosophie und der Offenbarung im Besonderen dienen.

A. In Beziehung auf die Philosophie.

Ob die im Anfange dieser Schrift gegebenen Grundbestimmungen für die Philosophie richtig und in Wahrheit die alleinigen und allgemein nothwendigen sind, muß der Beurtheilung der Leser überlassen wer-

den; aber in jedem Falle sind sie dasjenige, was die Leser dieser Schrift und insbesondere die etwanigen Gegner des darin angedeuteten Systems vornehmlich in's Auge zu fassen haben. Denn die ganze hier versuchte Anwendung dieser Grundbestimmungen ist ja nichtig, wenn sie selbst es sind; dagegen hätte aber, wenn diese Anwendung auch fehlerhaft wäre, die Philosophie doch schon viel gewonnen und ihr Ziel der Hauptsache nach erreicht, wenn nur die Grundbestimmungen für nothwendig und richtig gehalten werden müssen; denn eben daran hat es der Philosophie bisher immer noch gemangelt, und wegen dieses Mangels konnten ihr die metaphysischen Bestimmungen nicht mit Zuverlässigkeit oder bis zur völligen Befriedigung des Verstandes gelingen. Man ging bisher entweder von etwas bloß Theilweisem aus, das man aber für das Hauptganze nahm, oder man unterschied das Reale und Ideale an sich nicht gehörig. So legte eine Partei bloß das Reale zum Grunde, die andere das Ideale, und in dieser Art wechselten die Systeme oftmals, weil die eine Ansichtsart leicht die entgegengesetzte hervor rief. Doch was man das Reale und Ideale nannte, war niemals ein Reinideales und Reinreales, sondern ein Gemisch von beiden. Denn unter dem Realen verstand man nicht die bloße Kraft als Wirkendes, abgesehn von der Art und Weise ihres Wirkens oder von ihren Verhältnissen, sondern Kraft und Verhältnisse zusammen, nur mit der unterscheidenden Bestimmung des äußerlich oder materiellwirklichen Vorhandenseins. Unter dem Idealen verstand man nicht die bloßen allgemeinen Verhältnisse, abgesehen von dem ihnen zum Grunde liegenden Kraftinbegriffe, sondern wieder Kraft

und Verhältnisse zusammen, nur mit der unterscheidenden Bestimmung des innerlich oder geistigwirklichen Vorhandenseins. Hieraus erhellet zugleich, daß man so wol das Reale, als auch das Ideale immer nur theilweise nahm; jenes nur als äußerliches, dieses nur als innerliches. Diese Art zu philosophiren hatte denn freilich nothwendig zur Folge, daß man auch zu keinem Ganzen, keinem vollständigen und vollkommnen Systeme vermittelst der Entwickelung gelangte. Man begriff und verstand das Ganze nicht, wovon man ausging, eben weil es nur ein Theilweises war, und konnte auch das Entgegengesetzte, welches man aus dem zum Grunde Gelegten erklären wollte, nicht erklären, weil keine reine Entgegensetzung stattfand; so aus dem Realen nicht das Ideale und aus diesem nicht jenes. Daher konnten alle die verschiedenen Systeme oder Philosopheme des Realismus und Idealismus, so wie die denselben verwandten des Materialismus und Intellektualismus nicht zum Ziele führen und dem menschlichen Geiste in seiner Verstandesthätigkeit keine völlige Befriedigung gewähren.

Der Gang, welchen die Philosophie bisher genommen, erscheint zwar sehr regellos, weil sehr oft die entgegengesetzten Ansichtsarten sich hervorriefen, doch lassen sich in diesem Gange ziemlich deutlich drei Perioden unterscheiden, welche jedoch nur deutlich werden, wenn man den Inhalt der bisherigen Philosophie von der Form unterscheidet, und unter jenem so wol dasjenige versteht, was zum Grunde gelegt, als auch das, was aus dem zum Grunde Gelegten entwickelt wurde, unter dieser die Art der Entwickelung, ob sie nämlich mit überwiegender Freiheit geschah, oder mit

Freiheit und Nothwendigkeit in gleichem Grade, oder mit dem überwiegenden Streben nach Nothwendigkeit. Sonach würde die erste Periode gehen vom Anfange des Philosophirens unter den Griechen bis zu den Atomisten und Sophisten vor Sokrates. Der Charakter dieser Periode würde dem Inhalte nach sein überwiegender Realismus, der Form nach überwiegende Freiheit, d. h. mehr hypothetische, als positive Bestimmungsweise; denn einige Nothwendigkeit, wenigstens dem Bestreben nach, muß bei jedem Philosophem stattfinden, sonst ist das Erdachte kein Philosophem, sondern etwas bloß Phantastisches. Deshalb kann man das Philosophiren auch eigentlich nur als bei den Griechen beginnend betrachten, weil nur bei diesen ein Streben nach Nothwendigkeit in der Bestimmung des Werdens und Seins der Dinge bemerklich ist. Bei den Morgenländern geschah diese Bestimmung nur mit der Freiheit der Phantasie. Die zweite Periode geht von Sokrates bis zur Verbreitung des Christenthums unter Griechen und Römer; der Charakter derselben ist dem Inhalte nach Realismus und Idealismus, oder Materialismus und Intellektualismus gleichmäßig; der Form nach Freiheit und Nothwendigkeit im Gleichgewichte. Die dritte Periode geht vom Anfange der Einwirkung des Christenthums auf die Philosophie, namentlich von Plotin an bis auf die neueste Zeit. Charakter derselben ist dem Inhalte nach überwiegender Idealismus, der Form nach ein überwiegendes Streben nach Nothwendigkeit. Zur weiteren Verständigung vornehmlich über die zweite und dritte Periode diene Folgendes. Man könnte die drei Perioden auch kürzlich so charakterisiren: in der ersten ging die Rich-

tung des philosophirenden Geistes mehr auf das Extensive, als auf das Intensive; in der zweiten ging diese Richtung auf beides gleichmäßig; in der dritten mehr auf das Intensive, als auf das Extensive. — Dieser Gang der Entwickelung vom Uebergewichte im Extensiven bis zum Uebergewichte im Intensiven ist im Ganzen auf der Erde gesetzmäßig; darum geht es von der Pflanze bis zum Menschen, und derselbe Gang findet statt in der gesammten Thätigkeit und Lebensweise der Menschen, in Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst; in Gewohnheiten und Beschäfftigungen. Im Alterthum lebten selbst die gebildeten Völker mehr öffentlich und liebten mehr das extensive Große; in der neueren Zeit lebt man mehr abgesondert, zurückgezogen und schätzt mehr das intensive Große; oder wenn letzteres noch nicht so ganz und im vollen Gegensatze mit dem Alterthum der Fall ist, so ist doch zu hoffen, daß es in Zukunft stattfinden werde. —

Der zweiten Periode der Philosophie lag hauptsächlich die wirkliche Erfahrung zum Grunde, und zwar so wol äußere als innere, und die Philosophie suchte vornehmlich das Nothwendige oder Allgemeine in der Erfahrung aufzufassen und zu bestimmen, wobei denn freilich wol die Logik als Wissenschaft zu Stande kam, aber in metaphysischer Beziehung keine reine Nothwendigkeit erlangt werden konnte, sondern nur eine mit Freiheit verbundene. Wegen dieser Grundlage wurde auch nicht bloß die rein theoretische, oder logische und metaphysische, sondern auch die praktische Beziehung der Philosophie fleißig erwogen. Ja diese machte durch Sokrates sogar den Anfang; doch wurde schon durch Plato und Aristoteles auch die theoretische

hervorgehoben, und zwar von jenem in der Art, daß er vom Idealen zum Realen überging, von diesem aber in der Art, daß er das Reale zum Bestimmungsgrunde für das Ideale oder Intellektuelle machte. Weil es nun dem menschlichen Geiste, wenn bei demselben die extensive Richtung überhaupt vorherrschend ist, leichter wird, die extensiven Verhältnisse zu entwickeln und zu ordnen, so findet bei Aristoteles wenigstens ein größerer Anschein von Nothwendigkeit statt, als bei Plato, obgleich derselbe in metaphysischer Hinsicht eben so wenig etwas rein Nothwendiges gegeben hat, als dieser; und wenn Aristoteles sich um die Logik ein größeres Verdienst erwarb, so kömmt dem Plato vielleicht die Ehre zu, der Erste gewesen zu sein, welcher die Verhältnisse als solche rein unterschied und dachte, indem seine Ideen eben die reinen, bloßen Verhältnisse an sich genommen zu bedeuten scheinen. In der *dritten* Periode ist ein Streben der Philosophie nach dem Reinintensiven und der Erkennung desselben bemerklich, und auch in der Art fortdauernd, daß, wenn auch entgegengesetzte Untersuchungen, eben durch die Entgegensetzung angeregt, unternommen wurden, doch die Forschung bald wieder zum Hauptgegenstande zurückkehrte. Das Reinintensive kann jedoch der menschliche Geist nicht erlangen durch sich selbst allein und ursprünglich; es muß ihm mitgetheilt oder er muß darauf hin geführt werden und sein Bemühn kann nur darauf gehn, der Mittheilung zu folgen und sich dasselbe, wenn er es hat, deutlich und verständlich zu machen. Diese Mittheilung kann, wie weiterhin bemerkt werden wird, in verschiedener Weise geschehen, und durch das Christen-

thum

thum war sie schon in einer solchen Art geschehn, daß der menschliche Geist zwar nicht zur verständlichen Erkenntniß des Reinintensiven wirklich geführt, aber doch zum Streben nach einer solchen Erkenntniß angeregt und fortwährend angereizt wurde. Es kam dabei nur darauf an, daß in irgend einem Subjekte das Verlangen nach Erkenntniß überhaupt recht stark war und die Denkkraft desselben auf das Reingeistige oder Reinintensive als Erkenntnißgegenstand aufmerksam gemacht wurde. Ein solches Subjekt war Plotin, und der ihn auf das Reingeistige als Erkenntnißgegenstand aufmerksam Machende war Ammonius, welcher ohne Zweifel selber schon durch das Christenthum zum Nachdenken über das Reingeistige veranlaßt worden war, der aber den Plotin zu einem noch eifrigeren und dadurch weiter gehenden Nachdenken darüber veranlaßte. Plotin gehört mit zu den vorzüglichsten Philosophen, und wenn ihn noch in der neuesten Zeit unter Anderen ein zwar sehr belesener, aber auch sehr befangener Geschichtschreiber der Philosophie — Tennemann — größtentheils als einen Schwärmer darstellt, so wird man in Zukunft denselben gewiß richtiger beurtheilen. Plotin war es, mit dem die dritte Periode der Philosophie, welche bis auf die neueste Zeit geht, begann. Das Charakteristische derselben ist schon vorher angegeben, aber um es deutlich einzusehn, muß man folgende Unterscheidung beachten. Wenn man das Ideale, welches nach der Art, wie man diesen Ausdruck gewöhnlich nimmt, in seiner höchsten Potenz für den Menschen selbst das Reingeistige ist, erkennen will, so muß der menschliche Geist auf dasselbe, d. h. eben rein und

bloß auf sich selbst gerichtet sein. Das Streben nach Erkenntniß des Idealen kann aber so wol der Richtung, als dem Grade an sich nach von dreifacher Art sein, nämlich der Richtung nach ein Streben nach Erkenntniß dessen, was das Ideale an sich sei, oder was es bloß in Beziehung auf etwas Anderes, d. h. in Beziehung auf das Reale sei, oder was es sei an sich und in Beziehung auf etwas Anderes zusammen. Dem Grade an sich nach kann es sein ein Streben nach Erkenntniß des Idealen als Ganzen, oder als Theils, — in seiner bloß theilweisen Beschaffenheit und Wirkungsweise, — oder als Ganzen und Theils zusammen. Nun begann mit Plotin ein Streben nach Erkenntniß des Idealen nach dem, was dasselbe an sich und als Ganzes sei; mit der Scholastik ein Streben nach Erkenntniß dessen, was das Ideale in Beziehung auf das Reale und was es in seiner *theilweisen* Beschaffenheit sei; vermittelst der neueren Philosophie seit Cartesius ein Streben nach Erkenntniß dessen, was das Ideale an sich und in Beziehung auf etwas Anderes zusammen und was es als Ganzes und Theil zugleich sei. Nach Angabe dieses materiellen Unterschiedes in der dritten Periode läßt sich nun auch der formelle leicht bestimmen. Plotin strebte nach überwiegender Nothwendigkeit in der Erkenntniß des Idealen an sich und als Ganzen; darum galt ihm die rein intellektuelle Anschauung, wie man es nennt, für das vorzüglichste Mittel, um zur gewissen, d. h. nothwendigen Erkenntniß überhaupt zu gelangen. Diese intellektuelle Anschauung scheint bei Plotin allerdings schon ein wirkliches Hereinschauen des Geistes in sich selbst oder die rein intensive Richtung desselben gewesen zu

sein; seine moralischen Schriften, das heißt das, was er als zur echten Moralität erfoderlich erklärte, so wie sein eigenes sittliches Verhalten und besonders auch die Ekstasen, in welche er sich zu versetzen vermochte, beweisen dies wol genugsam für jeden, der darüber aus eigener Erfahrung zu urtheilen vermag. Denn das wirkliche Hereinschauen des Geistes in sich selbst oder der Akt der reinen, vollen Intension, versetzt gewiß jeden, dem dies gelungen ist, anfänglich wenigstens in den Zustand einer Ekstase, d. h. einer lebhaften, höchsten Begeisterung. Wenn mit diesem Zustande sich das spekulative Interesse als vorherrschend verbindet, — welches aber nicht immer der Fall zu sein braucht, weil auch mit demselben mehr das praktische, oder ein Streben, ein Interesse verbunden sein kann, das auf das Theoretische und Praktische in gleichem Grade geht, — so hat man zwar einen sehr regen Trieb zu theoretischen Darstellungen und Mittheilungen über das Reinideale oder Geistige und dünkt sich auch wol zu solchen Darstellungen schon ganz geeignet, geschickt zu sein, aber man täuscht sich, denn man kann ein solches Verhältniß zu sich selbst haben, ohne dasselbe selbst deutlich zu erkennen, d. h. ohne schon im Stande zu sein, es in seine wesentliche Bestandtheile aufzulösen und nach denselben zu begreifen. Man findet sich auf einem neuen Boden für die Erkenntniß, aber ist auf demselben und in Ansehung desselben noch nicht orientirt. Was der Geist auf dieser ersten, anfänglichen Stufe des wirklich reinen Bewußtseins seiner selbst über das Geistige theoretisch theilweise zu bestimmen und einzusehen meint, scheint ihm zwar ein Nothwendiges,

aber ist es noch nicht; denn der Geist hat auf dieser Stufe zwar sich selbst als ein Kraftganzes, — und eben die Wahrnehmung seiner selbst als eines solchen setzt ihn, so lange diese Wahrnehmung etwas Neues für ihn ist und sich bloß auf ihn als Ganzes bezieht, in Begeisterung, — aber er hat noch nicht das Verhältnißganze und unterscheidet dieses noch nicht von jenem; deshalb kann er die theilweisen Bestimmungen so wol über das Geistige selbst, als auch über Verhältnisse anderer Art nicht mit Nothwendigkeit geben, indem die theilweisen Bestimmungen mit Nothwendigkeit überhaupt nur aus dem Verhältnißganzen, d. h. aus Richtung und Grad entwickelt werden können. Plotins Spekulazionen in Beziehung auf das Theilweise waren nun freilich nur die der ersten Stufe und daher an sich eigentlich gehaltlos; und daß dieselben unter seinen Nachfolgern immer gehaltloser wurden, ja in völlige theoretische Willkühr ausarteten, konnte nicht anders kommen, weil es diesen je länger je mehr sogar an dem eigentlichen Grunde dieser Philosophie, nämlich der Einsicht in das Reinideale fehlte, indem selbst der nächste Nachfolger Plotins, Porphyrius, nur Ein Mal und erst im hohen Alter zum Hereinschauen in das Reingeistige gelangte. Wer übrigens meint, dieses Hereinschauen, welches, wie schon gesagt, nichts anderes ist, als die rein intensive Richtung des Geistes auf sich selbst, für Schwärmerei halten zu dürfen, der darf auch nur oder muß vielmehr auch darauf verzichten, das eigentliche Ziel der Philosophie zu erreichen; denn erstens muß der menschliche Geist, wenn er als Verstand mit voller Freiheit spekuliren und die Ueberzeugung erlangen will, daß in Beziehung auf ein

zu bestimmendes Verhältniß ihm weiter keine Richtung, also keine weitere Bestimmungsweise möglich sei, folglich die anzunehmende Bestimmung das Ganze der Bestimmbarkeit in Beziehung auf ein solches Verhältniß enthalte und demnach angenommen werden müsse, völlige Freiheit der Richtung haben, welche nur durch reine Intension erlangt wird. Zweitens, wenn man wissen und bestimmen will, was das Geistige an sich und zwar rein an sich sei, so muß man dasselbe auch rein an sich haben, welches dem menschlichen Geiste nur dadurch möglich wird, daß er in Beziehung auf dasselbe, folglich in Beziehung auf sich selbst rein intensiv werde. Zu dem über Plotin und seine Philosophie hier Gesagten mag sich noch folgende Bemerkung über den theoretischen Mystizismus anreihen; denn man hält den Plotin, wenn auch nicht für den Urheber, doch zum öftern für einen Hauptbeförderer dieses Mystizismus. Man thut ihm wahrscheinlich Unrecht, weil man zuweilen entweder ein eifriges Forschen nach Erkenntniß des Geistigen oder auch spekulative Mittheilungen darüber, insofern sie, was freilich sehr leicht der Fall sein kann, nicht recht klar sind, schon für theoretische Mystik zu halten pflegt. Aber der eigentliche Mystizismus besteht immer in einer unrichtigen Tendenz; diese kann praktischer Art und also praktisch unrichtig sein, wie schon weiter vorher erwähnt worden ist. Dieser praktische Mystizismus bedarf eigentlich keine Theorie und hat dieselbe überhaupt nicht gern, weil er am Gefühle genug hat und von jener für dieses ehr Nachtheil als Vortheil erwartet. Daher suchen die Mystiker dieser Art das Dunkele und sind der Aufklärung durch Philosophie und richtigen,

gehörigen Verstandesgebrauch überhaupt abgeneigt. Der theoretische Mystizismus ist seinem Ursprunge und seiner Tendenz nach vom praktischen verschieden. Dieser geht aus dem Indeterminismus hervor und will bloßer Theil werden von der Gottheit; jener geht aus dem Determinismus hervor, denn die theoretischen Mystiker betrachten und bekennen sich als Theile der Gottheit, aber ihr Streben geht auf die Kenntniß von dem, wie sie hier auf der Erde ein Gott im Kleinen und für sich werden und als solchen sich fühlen oder anschauen können. Dieser Mystizismus ist verschieden, je nachdem von demselben die Gottheit bloß von der Seite der sinnlichen Natur, oder von der Seite der reinen Geistigkeit oder von beiden Seiten zugleich aufgefaßt wird. Nach der ersten Art meint der theoretische Mystiker seinen Zweck dadurch erreichen zu können, wenn er seine sinnliche Natur mit der sinnlichen Natur überhaupt und mit ihren Gesetzen in möglichste Harmonie versetzt; daher die körperlichen Reinigungen, die körperliche Enthaltsamkeit und Mäßigkeit. Dies fand besonders statt im Morgenlande, weil dort die Auffassung der Gottheit von der Seite der sinnlichen Natur überhaupt in früheren Zeiten wenigstens die gewöhnliche war; späterhin hat sich da wol auch, wahrscheinlich auf ursprüngliche Veranlassung der geoffenbarten Religion, derjenige theoretische Mystizismus gebildet, welcher die Gottheit von der Seite der Geistigkeit auffaßt und demnach seine Theorie darauf richtet, wie er durch möglichste Selbstbeschauung das Göttliche in sich erzeugen oder erlangen und gleichsam genießen könne. Dieser Mystizismus hat auch unter Christen Anhänger gefunden, obgleich er dem Christenthum an sich nicht eigen ist, schon

wegen der in demselben vorherrschenden indeterministischen Ansicht; denn der Indeterminismus will zwar mit der Gottheit übereinstimmen, aber um ihr zu gefallen und um durch dieses Gefallen sich dieselbe geneigt zu machen. Der theoretische Mystiker hingegen will so viel als möglich die Seligkeit des Gottseins in sich selbst haben und genießen und strebt nach Kenntniß der Mittel dazu oder meint auch wol, diese Kenntniß zu besitzen und Andern mittheilen zu können. Sein Wollen und Streben ist aber auch unrichtig und dem wahren Besten des Menschen zu wider, weil der Mensch diesem gemäß darnach zu streben hat, daß er ein in geistiger Beziehung möglichst vollständiges und vollkommnes Ganze werde, um als solches fortdauern zu können und einer möglichst vollkommnen Wirksamkeit im künftigen, reingeistigen Leben fähig zu sein. Darum ist die richtige Tendenz für den menschlichen Geist die des fortwährenden, möglichsten Weiterstrebens in Theorie und Praxis, der theoretische Mystizismus aber hat die Tendenz zum ruhigen Genießen des Göttlichen und verfällt leicht in Quietismus. Das Resultat hiervon ist, daß der Mystizismus überhaupt nur bei mangelhafter Einsicht stattfinden kann so wol hinsichtlich des Verhältnisses, worin der Mensch zu sich selbst steht und zu kommen suchen muß, als auch des Verhältnisses, worin der Mensch zur Gottheit steht, und daß derselbe bei gehörig deutlicher Erkenntniß dieser Verhältnisse aufhören muß.

In Ansehung des zweiten Abschnittes der dritten Periode in den philosophischen Bestrebungen, welchen die Scholastik vornehmlich einnimmt, ist zu bemerken, daß man da das Reinideale als durch Offenbarung

gegeben ansah, und dasselbe zu besitzen meinte, aber es nicht geistig gleichsam genossen und verarbeitet hatte und deshalb gar nicht verstand, weil man es nicht in sich selbst zu reproduziren vermochte, sondern sich bloß gläubig und passiv in Beziehung auf dasselbe verhielt. Nur mit Bestimmung des theilweise Nothwendigen, so wol an sich als auch des Idealen in Beziehung auf das Reale und auf das Religiöse beschäfftigte man sich hauptsächlich. Im dritten Abschnitte dieser Periode, in dem man das Ideale als vorherrschenden Gegenstand der Erforschung im Ganzen und theilweise zugleich mit überwiegender Nothwendigkeit zu erforschen strebte, zeigt sich zuvörderst ein freies Streben nach Erkenntniß des Idealen im Ganzen, und, da dies Streben nicht gelang, oder weil man nicht bis zur Nothwendigkeit in dieser Erkenntniß gelangen konnte, so versuchte man diese Nothwendigkeit so viel als möglich in den theilweisen Bestimmungen zu erlangen, wozu man sich der Hilfe der Logik bediente. Hier wird zur größeren Deutlichkeit folgende Bemerkung dienlich sein. Dem menschlichen Geiste wird es, so lange bei demselben die extensive Richtung das Uebergewicht über die intensive hat, oder wenigstens so lange jene eigentlich fast nur allein stattfindet, leichter, die Gradverhältnisse zu bemerken und nach ihrem Unterschiede einzusehn, als die Richtungsverhältnisse, weil derselbe eben bei der extensiven Richtung stets auf schon an sich auch außer seiner Richtung bestimmte Gegenstände gerichtet ist. Dabei leuchten ihm die an diesen Gegenständen stattfindenden Bestimmungen wol und von selbst ein, aber nicht seine eigene Richtung auf dieselben, und noch weniger kömmt er dabei darauf,

seine Richtung selbst und bloß an sich zu unterscheiden und sich die mögliche Verschiedenheit derselben zu entwickeln. Hierzu gelangt derselbe erst durch reine Intension, weil er dadurch einen Gegenstand — ein eigenes reines Selbst — erhält, der seine Bestimmung oder Bestimmtheit erst durch seine, des Geistes, eigene Richtung bekömmt. Zwar bekömmt dieser Gegenstand seine Bestimmtheit dadurch nur im Ganzen oder als Ganzes, so daß er, wie schon gesagt, anfänglich nur als Kraftganzes aufgefaßt wird und noch nicht als Verhältnißganzes oder insbesondere als Richtungsganzes, aber die rein intensive Richtung des Geistes ist doch das nothwendige Mittel, das zuerst stattfinden muß, wenn der Geist dahin gelangen will, so wol das Verhältnißganze, — das wirklich Reinideale — als auch insbesondere das Richtungsganze und dadurch auch sich selbst seinen nothwendigen Verhältnissen, d. h. seinem Wesen nach einzusehn und zu erkennen. Beim Uebergewichte der Extension im menschlichen Geiste, wobei derselbe, auch wenn er intensiv ist oder es zu sein meint, es doch nur in Beziehung auf das Extensive ist, indem er von demselben reflektirt oder theilweise abstrahirt, oder das Intensive dem Extensiven — dem Aeußerlichen — als Innerliches entgegen setzt, ohne dasselbe doch an sich zu haben und zu kennen, beachtet derselbe die Gradverhältnisse leicht, weil sie ihm so wol durch die Stärke ihres Eindrucks oder durch ihr Quantum an sich in der Anschauung und Empfindung sich von selbst bemerklich machen. Daher hat denn auch die Philosophie die Gradverhältnisse schon frühzeitig bearbeitet. Der erste, welcher einen philosophischen Gebrauch davon machte, war Pytha-

goras. Aristoteles brachte dadurch die Logik zu Stande, welche nachher oft und vielfach auf eigentlich metaphysische Untersuchungen angewendet und denselben zur Stütze gegeben wurde. Denn was bei der Logik des Aristoteles eigentlich und allein nothwendige Gewißheit hat, ist das Schlußverhältniß, wenn es nämlich an sich richtig gehalten wird. Das Verhältniß des Schlusses beruht aber seiner Nothwendigkeit nach auf den Verhältnissen des Grades an sich und besteht darin, daß etwas, das Theil von einem Theile ist, auch Theil desjenigen Ganzen ist, zu welchem der letztere Theil sich als Theil verhält. Man muß die Kunst bewundern, mit welcher man durch Anwendung der Logik besonders seit Wolf ein scheinbar sehr konsequentes System der Metaphysik zu Stande gebracht hatte; als Beispiel verdient auch angeführt zu werden die Schrift: Elementa metaphysices von I. G. Daries. Iena 1753. Nachdem Kant die Logik als Stütze der Metaphysik verworfen hatte, war Fichte der Erste, welcher die Richtungsverhältnisse beachtete und ein metaphysisches System aus Richtungsverhältnissen darzustellen versuchte. Aber weil es ihm an der eigentlich und rein intensiven Richtung noch fehlte, so nahm er die Richtung nicht nach dem, was sie an sich ist, sondern nur nach dem, was sie in Beziehung auf etwas Anderes ist, weshalb seine Philosophie eigentlich auf bloßen Entgegensetzungen beruhte. Da dies nicht genügen konnte, so nahm man wieder je mehr und mehr seine Zuflucht zu den Gradverhältnissen und versuchte durch dieselben, je nachdem man den Grad entweder an sich oder in Beziehung auf einen andern nahm und zum Grunde legte, die Metaphysik zu stützen;

daher denn auch die Logik wieder als eine solche Stütze gebraucht wurde. Ein Versuch, die Metaphysik nicht so wol durch die Logik, d. h. durch Anwendung der Gradverhältnisse nach dem, was sie an sich sind, als Ganzes, Theil oder beides zugleich, sondern durch Anwendung derselben nach dem, was sie in Beziehung auf einen andern Grad sind, als mehr, weniger oder gleich, also mathematisch zu begründen, ist in der letzten Zeit auch noch gemacht worden. Endlich ist die Erkenntniß des Idealen und das Ideale selbst zur bloßen Idee zusammengeschmolzen, in deren Darstellung vermittelst der Dialektik man sich weniger den erkennbaren Gleisen des Verstandes, als dem spurlosen Fluge der Phantasie überläßt. Was sonach die bisherigen metaphysischen Untersuchungen für die völlige Befriedigung des menschlichen Geistes geleistet haben, ist nicht bloß zu ersehen aus dem Grade von Achtung, zu welchem die Philosophie in der neuesten Zeit gekommen ist, sondern ist auch deutlich und richtig ausgesprochen in einem System der Metaphysik selbst vom Jahre 1824, worin es heißt: „Geheimniß ist uns das wahre Wesen der Dinge in der strengsten Bedeutung des Worts, nicht ein Scheingeheimniß." Wenn aber hinzu gesetzt wird: „dasselbe fodert zur Anerkennung keine Art der Exaltazion unsers Bewußtseins, sondern nur die ruhige Besonnenheit, welche uns die Schranken des menschlichen Wissens richtig anerkennen läßt und uns gegen die, welche sich klüger dünken, die Waffen der Sokratischen Ironie verleiht," so ist dem Verfasser, als einem geschätzten Philosophen und achtungswerthen Physiker zu wünschen, daß schon ruhige Besonnenheit ihn möge bereuen lassen, so etwas geschrieben zu haben. Denn

wenn ein Theologe seinen religiösen Glauben, so wenig derselbe auch so gar in Ansehung desjenigen leistet, was nach dem Inhalte des Glaubens geleistet werden soll, dennoch für das Höchste hält und nichts Höheres erwartet oder auch nur verlangt, so fällt dies weniger auf, weil ein Solcher eben nur glaubt; aber von einem selbstdenkenden Philosophen scheint es, dürfe man erwarten, daß derselbe, weil man ihm zutraut, er werde mit ruhig unbefangenem Blicke auch die in der materiellen Natur überall stattfindende hohe Weisheit erwägen, eher an seiner eigenen Fähigkeit, als daran zweifele, daß diese Weisheit mit der Zeit auch die menschlichen Verhältnisse aus dem Wirrwarr und der Disharmonie zur Ordnung und Harmonie bringen werde. Die Metaphysik hat es gerade und hauptsächlich mit der Erkennung des Wesens der Dinge zu thun, und wenn sie hierin nichts, gar nichts *leisten* kann, dann ist sie auch an sich nichts und eben so wenig ein System derselben erfoderlich. Denn was irgend an einem Dinge mit Nothwendigkeit zu bestimmen ist, als Existenz, Zweck, Mittel und andere Beschaffenheiten, das läßt sich nur aus und nach dem Wesen desselben bestimmen. Oder wie will man mit Nothwendigkeit darthun, daß irgend ein Ding wirklich sei und wozu es sei u. s. w. wenn man nicht weiß, was es an sich sei. Der Ausdruck Ding aber bedeutet und kann nur bedeuten so viel als Verhältnißinbegriff; denn es giebt nur Kraftinbegriffe und Verhältnißinbegriffe; das Wort Ding bezeichnet das letztere und zwar in der Einzelnheit; daher setzt man, wenn darunter zugleich ein Kraftinbegriff mit verstanden werden soll, die Bezeichnung wirklich hinzu und nennt es

ein wirkliches Ding. Das Wesen des Dinges bezeichnet nun das zu einem gewissen einzelnen Verhältnißinbegriffe, als Ding überhaupt, Nothwendige. Dieses wird und muß sich erkennen lassen dadurch, daß man aus den allgemein nothwendigen Verhältnissen die besonderen Verhältnißinbegriffe mit Nothwendigkeit entwickelt, was man bisher freilich nicht vermochte, weil man die allgemeinen Verhältnisse nicht vollständig kannte, indem die Verhältnisse der Richtung, welche bei Bestimmung des Wesens die Hauptsache ausmachen, fast ganz unbeachtet gelassen wurden. Und um das rein intensive Verhältniß kennen zu lernen, wird es doch erfoderlich sein, sich zu einem exaltirten Bewußtsein zu erheben in der Art und Weise, wie es in dieser Schrift schon angegeben worden ist.

Noch verdient in Ansehung der Geschichte der Philosophie und der darin bis jetzt zu unterscheidenden drei Perioden vielleicht Folgendes bemerkt zu werden. Da man eigentlich in der Philosophie bisher immer nur von etwas Theilweisem ausging, das man freilich für ein Ganzes hielt, und der Gang des Philosophirens überhaupt darin besteht, aus dem nothwendigen Ganzen das Theilweise mit Nothwendigkeit zu entwikkeln, so endete denn auch in jeder Periode die Philosophie 1) ihrem Inhalte nach mit Theilweisem und zwar mit dem Theilweisen der Art, welche den Hauptinhalt der philosophischen Untersuchungen der Periode ausmachte. So war der Hauptinhalt der Philosophie in der ersten Periode der Realismus und der Gang derselben endete mit der Atomistik. Das angenommene reale Ganze lösete sich in bloße reale Theile auf. In der zweiten Periode war Realismus und Idealismus

in gleichmäßiger Verbindung Hauptinhalt, und es gab wegen der verschiedenartig möglichen Beziehung des Idealen auf das Reale und umgekehrt gleich anfangs mehre Systeme, die zwar als solche Ganze an sich waren, aber zugleich auch Theile in Ansehung der möglichen Verschiedenartigkeit in der gegenseitigen Beziehung des Idealen und Realen, indem jedes System eine von diesen möglichen Beziehungen vorzugsweise hervor hob. Der Entwickelungsgang führte dann zu einer Theilung dieser verschiedenen theilweisen Ganzen oder Systeme d. h. er führte zum Elektizismus, wo man aus den verschiedenen Systemen einzelne Theile heraus hob und als ein bloßes Aggregat neben einander und zusammen stellte. In der dritten Periode erzeugte das Vorherrschen des Idealen nur allmählig immer mehre Systeme, weil nur durch eine Fortsetzung im Versuche, dasselbe zu erforschen, sich eine mehrseitige Ansicht und Bestimmungsweise desselben entwickeln konnte. Aber diese Vielheit der Systeme enthält eben zugleich auch so viele Theile, in welche die Philosophie dieser Periode sich auflösete.

2) In Ansehung der Form oder der die philosophischen Bestrebungen begleitenden und damit verbundenen Nothwendigkeit bestand der Unterschied der drei Perioden darin, daß am Ende der ersten die Nothwendigkeit durch Freiheit aufgelöset wurde und in diese überging vermöge der Sophistik, welche eben alles Denken nur als etwas bloß Freies behandelte nnd trieb; daß in der zweiten und besonders am Ende derselben, die Nothwendigkeit durch Nothwendigkeit, also durch sich selbst aufgelöset wurde, d. h. die Nothwendigkeit im Erkennen wurde systematisch durch einige

besondere Systeme, die skeptischen, aufgehoben; daß endlich in der dritten je länger je mehr die Nothwendigkeit aufgehoben wurde durch Freiheit und Nothwendigkeit zugleich, so also, daß nicht bloß besondere Systeme entstanden, welche die Unmöglichkeit der Erkenntniß des Idealen darzuthun suchten, sondern daß auch das freie Denken überhaupt an der Vielheit der entstandenen, sich oft gegenseitig geradezu bestreitenden Systeme, von denen doch keins demselben genügte, Gelegenheit nahm, die Möglichkeit einer zuverläßigen Erkenntniß des Idealen gänzlich zu bezweifeln, wodurch denn freilich die Philosophie selbst, besonders die Metaphysik, als Hauptheil derselben, bei den mehrsten freien Denkern, die nicht Philosophen von Profession sind, sehr an Ansehn verloren zu haben scheint. Ueberblickt man den Gang, welchen die Philosophie bisher genommen hat, im Ganzen, so läßt sich wol behaupten, daß dieselbe nicht nur vom Extensiven, oder Aeußeren zum Intensiven oder Inneren fortgegangen ist, sondern sich auch dem Reinintensiven immer mehr angenähert hat, ja in der neuesten Zeit demselben so gar schon möglichst nahe gekommen, obgleich noch nicht völlig zu demselben gelangt ist. Denn nachdem Kant auf die Unmöglichkeit, durch äußere Erfahrung und durch den sich nur darauf beziehenden Verstand vom Uebersinnlichen streng philosophische Kenntniß zu erlangen, aufmerksam gemacht und in Ansehung desselben nur Ideen als möglich angegeben hatte, trat, wie gesagt, Fichte einen bedeutenden Schritt näher zum Idealen oder Uebersinnlichen und zur Erkenntniß desselben hin. Seine Weise, vermittelst Entgegensetzungen, d. h. sich entgegen gesetzter Richtungen das Ideale

aus diesem selbst oder aus intellektueller Anschauung nach dessen möglichen Beziehungen zu bestimmen, ist vorzüglich von den Herren Schelling und Hegel weiter durchgeführt und vielleicht dem Grade nach schon in möglichst verschiedener Art angewendet worden. Daher auch in den Systemen derselben, eben weil ihrer Methode zu philosophiren eigentlich die Richtungsverhältnisse zum Grunde liegen, das Dreifache so oft und bedeutend hervortritt. Ja es ist vorzüglich auch dies ein unterscheidender Charakterzug der neueren Philosophie seit Fichte, mit Ausnahme derer, die eigentlich gegen die Möglichkeit einer streng wissenschaftlichen Methode und gegen daraus zu gewinnende zuverläßige Resultate philosophirten, daß man das Wesen des philosophischen Wissens hauptsächlich in Erkennung oder Darlegung bloßer Verhältnisse setzte, statt daß man vorher mehr die Kraft auch in Ansehung des *Idealen* und dessen Erkenntniß berücksichtigt hatte, wodurch also die Philosophie auch vorwärts schritt, weil die Erkennung der Verhältnisse im Wissen die Hauptsache ist. Freilich aber konnte die Verhältniß-Bestimmung weniger eine nothwendige, als vielmehr eine nur freie sein, nicht Begriffe, sondern nur Ideen gewähren, so sehr man sich auch bemühte, den philosophischen Darstellungen durch Dialektik den Schein von Nothwendigkeit zu geben, weil es doch dem menschlichen Geiste beim Philosophiren noch an dem Akte der reinen, völligen Intension fehlte, wodurch sich derselbe erst der Verhältnisse als solcher und in ihrem allgemein nothwendigen Umfange klar und deutlich bewußt werden kann. Zu dieser neuen Erkenntnißquelle wird daher

je-

jeder suchen müssen, in sich selbst zu gelangen, der von dem, was allem philosophischen Wissen zum Grunde liegt, sich in sich selbst vollkommen überzeugen will, wenn auch ein geschätzter Philosoph als Rezensent einer philosophischen Schrift in Nr. 11. der Allg. Lit. Zeitung 1829 sagt: „wer sich die Miene giebt, jetzt erst die Erkenntnißquellen für eine Wissenschaft eröffnen zu wollen, die ein paar Jahrtausende alt ist, der überlegt weder den Sinn, noch das Wirken seiner Rede.“ Und vorher: „an unmittelbarem Wissen kann niemand hoffen, reicher zu sein, als jene großen Männer — Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Jacobi — es waren; es ist thörichter Stolz, wenn Einer sich einbildet, er stehe ursprünglich höher, als jene. Nur mittelbar, nur durch fortgeführte, mit größeren Hilfsmitteln und mit eisernem Fleiße durchgesetzte Arbeit kann man heutiges Tages hoffen, Früchte zu ernten, die früher noch nicht reif waren.“ Dieses mit Namensunterschrift in einer der Kritik gewidmeten öffentlichen Zeitschrift so allgemeinhin Gesagte ist bemerkenswerth für die Geschichte der Philosophie. Seit Kant sprach die Philosophie viel von nothwendigen Schranken, die es für sie gebe; jetzt macht sie gar die Autorität geltend; ist es nicht, als gliche die Philosophie der dritten Periode jetzt einem Alten, der seit einiger Zeit seine Schwäche fühlte und nun sogar schon auf seine Angehörigen sich stützen muß, um mit Mühe weiter zu kommen? Einem Solchen hält man denn auch einige Scheltworte gegen das Neue und Frische wol zu Gute.

Die Metaphysik hat, wie schon gesagt, in Ansehung des Besonderen die vier Hauptverhältnisse im

Allgemeinen zu entwickeln und ihrem Inhalte nach darzustellen, nämlich das Verhältniß des Menschen zu sich selbst oder das persönliche, welches genommen werden kann als bloß geistiges, oder bloß körperliches oder als geistiges und körperliches zusammen; so dann das Verhältniß des Menschen zur Gottheit; ferner das Verhältniß des Menschen zu anderen Menschen, welches sich wieder in das gesellige und gesellschaftliche theilt; endlich das Verhältniß des Menschen zur sinnlichen Natur überhaupt. In dem Grade, als diese Verhältnisse vollständig und richtig erkannt sind, wird es dann auch möglich sein, die Geschichte überhaupt philosophisch und richtig zu beurtheilen, woran es jetzt freilich noch sehr fehlt, welches aber auch ein Beweis davon ist, wie sehr man in der Philosophie noch zurück ist. Die Geschichte ist selbst und kann nur sein eine Erzählung von der stufenweisen Entwickelung und Ausbildung dieser Verhältnisse unter den Menschen, weil dieselben die ganze Sphäre des menschlichen Strebens und Wirkens ausmachen. Diese Verhältnisse können aber in dreifacher Art ausgebildet werden: erstens in ihrer Einzelnheit; zweitens in ihrer Gemeinschaftlichkeit; drittens in ihrer Einzelnheit und Gemeinschaftlichkeit zugleich, d. h. so, daß sie nicht bloß gemeinschaftlich ausgebildet werden, sondern auch zugleich in Beziehung auf den Vorrang oder die Unterordnung, wie es jedem einzelnen dieser Verhältnisse in Bezug auf die anderen gebürt. Man theilt die Geschichte jetzt gewöhnlich ein in die alte, mittlere und neuere; aber was liegt dieser Eintheilung zum Grunde? Einzelne Begebenheiten oder Personen sollten es nicht sein, weil diese nur bewirken können, daß irgend ein Verhältniß

oder ein paar derselben hervorgehoben und vorherrschend werden. Man kann zwar mit gewissen Personen oder Begebenheiten eine Geschichtsperiode anfangen, in so fern sie auf die Erzeugung des Charakters einer solchen Periode einen vorzüglichen Einfluß gehabt haben, aber der eigentliche Eintheilungsgrund sollte eben auch in dem besonderen Charakter einer solchen Periode liegen und aus diesem entnommen werden. Hiernach nun hat es bis jetzt zwei Geschichtsperioden gegeben, nämlich zuerst die, wo die menschlichen Verhältnisse an sich genommen sich allmählig einzeln und getrennt in einem für diese Periode höchst möglichen Grade ausbildeten, und in dieser Einzelnheit da, wo sie sich ausbildeten, vorherrschend waren. Zweitens die, wo diese Verhältnisse sich gemeinschaftlich oder beisammen vereinigt in einem höchst möglichen Grade hinsichtlich dieser Periode, d. h. so weit es in derselben möglich war, ausbildeten. Eine dritte Periode muß noch erst kommen, nämlich die, wo Gemeinschaftlichkeit in der Ausbildung dieser Verhältnisse zugleich mit Einheit oder gehöriger Beziehung derselben auf einander nach dem Grade ihrer Vorzüglichkeit stattfindet, so daß also in Ansehung der Persönlichkeit nicht das Körperliche dem Geistigen vorgezogen werde, sondern dieses jenem; daß das Persönliche nicht dem Gesellschaftlichen unter geordnet werde, sondern dieses jenem, daß das Persönliche nicht dem Göttlichen nebengeordnet, sondern unter geordnet werde. Der Charakter der alten Welt war Ausbildung der menschlichen Verhältnisse in ihrer Einzelnheit und zugleich als vorherrschend da, wo sie im Besonderen ausgebildet wurden. Die vorzüglichsten Völker des Alterthums sind daher eben die-

jenigen, bei welchen eine solche Ausbildung irgend eines menschlichen Verhältnisses wirklich stattfand und zu einer gewissen Vollendung gedieh. So bildete sich bei den Juden das Verhältniß zur Gottheit im Einzelnen und vorherrschend aus; bei den Phöniziern das gesellige, und zwar in materieller Beziehung; bei den Griechen das persönliche, und zwar als geistiges und körperliches zugleich; bei den Römern das gesellschaftliche. Nach dem bei jedem dieser Völker vorherrschenden Verhältnisse muß man ein Volk auch vorzüglich beurtheilen, weil eben daraus das Meiste und Hauptsächlichste in seiner Thätigkeit entspringt und darauf Bezug hat, und es ist sehr unrichtig, wenn man alle diese Völker nur nach Einem Verhältnisse, gleichsam wie mit Einem Maaßstabe abmißt. Eben so unrichtig ist es, wenn man ein Volk gering schätzt darum, weil es nicht durch vorzügliche Ausbildung desselben Verhältnisses, wie ein anderes, sich auszeichnet. So z. B. beurtheilt man wol, besonders in gelehrten Schulen, die Juden geringschätzend, weil sie in politischer, d. h. in gesellschaftlicher Beziehung sich nicht auszeichneten, wie die Römer, oder in persönlicher Beziehung, wie die Griechen, obgleich die Juden nach ihrem in der Ausbildung vorherrschenden Verhältnisse der Menschheit einen sehr großen Dienst geleistet haben und es auch in ihrer Geschichte höchst merkwürdig ist, wie das bei ihnen vorherrschende Verhältniß sich allmählig aus und weiter fort bildete. Daß die Griechen vorzugsweise in der schönen Kunst und in der Wissenschaft Fortschritte machten, entsprang nur aus dem bei ihnen vorherrschenden Verhältnisse, welches sie aber auch hinderte, das Gesellschaftliche zu kultiviren und es darin

zu einem ordentlichen Ganzen zu bringen. Es ist daher lächerlich, wenn man den gesellschaftlichen Zustand der Griechen so gar hoch rühmt, da derselbe doch im Ganzen sehr fehlerhaft und stets unruhig war. Das Vorherrschen des gesellschaftlichen Verhältnisses bei den Römern machte diese zu Eroberern, bewirkte zuletzt Alleinherrschaft und veranlaßte die Entwickelung der Rechtsverhältnisse, aber zeigt in ihrer Geschichte auch fortwährend den Kampf des gegenseitigen Indifferentismus. Wer an einem Kampfe dieser Art Gefallen findet, mag die Römer und ihre Geschichte als vorzüglich preisen, wer aber die Vergeistigung seiner selbst und der Menschen überhaupt am höchsten achtet und wünscht, dem wird mit weisen Gesetzen und mit Ruhe im Staate am meisten gedient sein. Merkwürdig ist noch an den Völkern des Alterthums, daß jedes Volk die anderen Völker, selbst die in irgend einer Art vorzüglich ausgebildeten auch in Hinsicht auf dasjenige Verhältniß und vermittelst desselben bezwang und mit der Zeit beherrschte, worin es selbst vorzüglich ausgebildet war. So bezwangen die Juden die anderen Völker vermittelst des religiösen Verhältnisses; die Römer eben so vermittelst des gesellschaftlichen, die Griechen desgleichen vermittelst des persönlichen. Durch dieses gegenseitige Bezwingen und Beherrschen wurde dann die Entwickelung der zweiten Periode vorbereitet und eingeleitet. Uebrigens ist wol zu wünschen, daß man besonders in gelehrten Schulen der Jugend nicht eine so übergroße Verehrung der Alten einzuflößen suche, als meistens noch zu geschehen pflegt; es erzeugt dies bei derselben eine unrichtige Ansicht über den fortschreitenden Bildungsgang in der Menschheit

und vermindert leicht den Sinn dafür, gewöhnt mehr an das Rückwärts- als Vorwärts-Sehn. Die Alten haben für ihre Zeit viel gethan, aber im Ganzen sind ihre Leistungen, besonders in wissenschaftlicher Hinsicht, doch noch sehr ungenügend. Der gelehrte Schulunterricht gewährt nicht selten zu viel kleinliche Notizen, wol gar Wortklaubereien, wobei die Jugend sehr oft die Fertigkeit nicht erlangt, die alten Schriftsteller in ihrer Sprache mit Leichtigkeit fort zu lesen, woher es wol kömmt, daß dieselben von sehr vielen, obgleich sie gelehrten Schulunterricht erhielten, nachher nicht gelesen werden. Jene kleinliche Genauigkeit in Hinsicht auf die Verhältnisse und die Sprache des Alterthums hält man freilich für Gründlichkeit, aber das dadurch Gegebene ist doch gewöhnlich nur ein todtes Kapital für das Gedächtniß und hilft dem Verstande nichts, weshalb nicht wenige junge Leute, die gelehrten Schulunterricht genossen, doch im gründlichen Denken sehr ungeübt sind und sogar wenig Sinn für dasselbe haben. Es ist daher im Schulunterrichte überhaupt wol sehr diejenige Gründlichkeit zu wünschen, welche den Verstand der Jugend durch Kenntniß und Anwendung der Grad- und Richtungs-Verhältnisse übt, indem, wie alles, auch die Sprachverhältnisse und Sprachgesetze aus dieser Quelle entspringen; dann würde der Jugend leicht verständlich werden, was derselben bei vielen Regeln und vielfachen Worterklärungen doch unverständlich bleibt, weil sie das eigentliche Sachverhältniß nicht einsieht; z. B. daß im Lateinischen quod stehen muß, wenn der mit daß anfangende Satz sich als Ganzes zu dem andern mit ihm verbundenen Satze verhält; daß der acc. c. inf. gesetzt werde, wenn der

mit daß anfangende Satz sich als Theil von dem andern verhält, daß ut zu setzen sei, wenn der mit daß anfangende Satz Ganzes und Theil zugleich von dem andern ist. Ferner in Ansehung der Unterscheidungszeichen ist ein Komma zu setzen, wo der zunächst vorhergehende Satz als bloßer Theil zu betrachten ist: ein Semikolon, wo derselbe als Ganzes und Theil zugleich, und ein Punkt, wo derselbe bloß als Ganzes zu nehmen ist. Der Richtung nach steht ein Ausrufzeichen, wenn der geendete Satz bloße Extension ausdrückt; ein Kolon, wenn derselbe bloße Intension, und ein Fragezeichen, wenn derselbe Extension und Intension zusammen bezeichnet oder der Richtung nach enthält. Aber um diese Verhältnisse gehörig einzusehn, dazu ist eine vorhergegangene Uebung in den Grad- und Richtungs-Verhältnissen und in deren vielfach verschiedener Anwendbarkeit erfoderlich, welches aber auch die Jugend zum gründlichen Denken der eigentlichen Sachverhältnisse anleiten würde, und dieselbe vor dem Dünkel bewahren, als wisse sie viel, wenn sie viel Worte oder Notizen weiß, die sie nicht versteht und anzuwenden vermag. Doch ich bitte den Leser, dem diese Bemerkungen etwa auch als zu kleinlich erscheinen, um Verzeihung; mir schienen dieselben nach dem, wie es jetzt noch bei Bildung der Jugend wol zu gehen pflegt, nicht so geringfügig zu sein, daß ich die Neigung, sie mitzutheilen, hätte unterdrücken mögen. Ja ich fühle mich genöthiget, so gar in Beziehung auf die Universitäten die Bemerkung hinzuzufügen, daß ich nicht zu begreifen vermag, wie der Unterricht in der Philosophie zweckmäßig sein und gehörig verstanden werden kann, wenn derselbe in einem bloßen, fortlaufenden

Vortrage des Lehrers besteht, ohne Unterbrechung durch gesprächsweise Mittheilungen zwischen Lehrer und Lernenden. Die Schwierigkeit der dem Zuhörer noch unbekannten Gegenstände macht ein augenblickliches Verstehen nicht wol möglich und die fortgesetzt angespannte Aufmerksamkeit im bloßen Zuhören läßt den Geist des Zuhörers bald ermüden. Wol alle, welche die Universität besuchten, haben Philosophie gehört, aber wie viele wissen eigentlich noch viel von dem, was sie hörten, nachdem sie die Universität verlassen haben; wie viele nehmen wenig Sinn für Philosophie und Werthschätzung derselben von der Universität mit zurück! Und wie viel könnte der philosophische Unterricht schon als Denkübung wirken, wenn er auch diesem Zwecke gemäß gegeben würde! Doch zurück zur Geschichte, — aber hat man sich erst vom geraden Wege entfernt, so hält das Wiedereinlenken immer schwer, denn hier drängt sich bei mir noch die Bitte hervor, daß die Geschichtschreiber doch die Weisheit für sich behalten möchten, nach welcher die Begebenheiten und Personen anders und besser hätten sein können oder sein sollen; daß sie also weder loben noch tadeln, sondern sich nur bemühn möchten, die Begebenheiten möglichst der Wahrheit gemäß darzustellen und, wenn sie können, zu zeigen, wie Begebenheiten und Personen fördernd oder scheinbar hemmend in den Entwickelungsgang und in die Darstellung des großen Dramas, Kultur der Menschheit genannt, eingegriffen haben, in welchem doch alles Theilweise so erfolgt, als es soll, und jeder Theilnehmende seine Rolle fürs Ganze so spielt, als er muß und in Beziehung auf sich selbst so gut, als er kann.

Die zweite Geschichtsperiode, welche nach der vorher angegebenen Charakterverschiedenheit der Geschichte überhaupt, die mittlere ist und zu der das gegenwärtige Zeitalter noch mit gehört, kann man wol mit Christus anfangen, weil das Christenthum auf die Entwickelung und Gestaltung derselben den vorzüglichsten Einfluß gehabt hat. Zwar wirkte dazu auch die Völkerwanderung bedeutend, doch bezwangen die wandernden Völker nicht das Christenthum, sondern das Christenthum bezwang sie. Mehre Völker haben es nun schon in der Gesammtbildung der vier Hauptverhältnisse weit gebracht. Am weitesten ist dasjenige Volk gekommen, bei dem die Ausbildung dieser Verhältnisse am meisten gemeinschaftlich oder allseitig, und in der Gemeinschaftlichkeit zugleich am meisten gleichmäßig geworden ist. Doch kann diese Gleichmäßigkeit nirgends und bei keinem eine vollkommne sein, weil ja bei der Fortbildung und als Vorbereitung für die dritte Zeitperiode Ungleichmäßigkeit eintreten muß, indem zur dritten Periode eine Unterordnung der Verhältnisse ihrem respektiven Range oder Werthe gemäß als wesentlich gehört. Das für die Folgezeit empfänglichste Volk wird also dasjenige sein, das in seiner Ausbildung nicht bloß die meiste Allseitigkeit erlangt hat, sondern dessen noch vorherrschendes Verhältniß demjenigen am nächsten kömmt, das bei gehöriger Unterordnung der menschlichen Verhältnisse das vorherrschende sein soll. Hiernach nun sind die Deutschen das am meisten ausgebildete Volk, denn sie besitzen die meiste Vielseitigkeit und haben den meisten Sinn für dieselbe, weil sie am geneigtesten sind, auch das Fremde sich anzueignen. Das bei ihnen vorherrschende Bestreben geht auf Aus-

bildung im Reinwissenschaftlichen und in der Philosophie, und dieses Bestreben ist unstreitig dasjenige, welches am meisten geeignet ist, die dritte Zeitperiode herbei zu führen, weil man, um die menschlichen Verhältnisse ihrem verschiedenen Werthe nach gehörig zu ordnen, dieselben erst eben diesem verschiedenen Werthe nach gehörig kennen muß. Auch selbst die unter den Deutschen am meisten stattfindenden wissenschaftlich religiösen Streitigkeiten gereichen denselben nicht zum Vorwurf, sondern sind Folge und Beweis ihres wissenschaftlichen Bestrebens überhaupt. Nicht-Deutsche mögen zwar aus nazionaler Beschränktheit und Befangenheit diese Bestrebungen verkennen und tadeln, aber ein Deutscher, der dies thäte, würde dadurch nur seine persönliche Beschränktheit anzeigen. Bei einigen Völkern der Gegenwart sind neben der Vielseitigkeit in ihrer Ausbildung andere Verhältnisse vorherrschend, die es nicht in dem Grade zu sein verdienen, als dasjenige unter den Deutschen. So hat z. B. bei Franzosen und Engländern das gesellige Verhältniß ein bedeutendes Uebergewicht erlangt, dessen Charakter überhaupt ein freier Austausch ist, geschehe derselbe geistig durch Konversazion oder materiell vermittelst des Handels. Folgende Ideen, die hier aber auch nur noch als bloße Ideen aufgestellt und mitgetheilt werden, sind vielleicht des weiteren Nachdenkens nicht unwerth. Der Mensch, wenn er das gegenwärtige Leben sich zum Hauptzweck macht, und seine liebsten Wünsche und Bestrebungen nur auf dieses richtet, verlangt wenigstens und in jedem Falle in demselben und für dasselbe einen Zustand der Behaglichkeit; die Mittel aber zu diesem Zustande zu gelangen und sich in demselben zu befinden, sind

bei den Menschen schon ihrer Organisazion nach verschieden. Im Allgemeinen jedoch scheint sich diese Verschiedenheit auf die Verschiedenheit der extensiven oder intensiven Richtung des Geistes der Menschen zurückführen zu lassen. So ist, um das Gesagte nur gleich durch Beispiele deutlich zu machen, der Geist des Asiaten im Ganzen mehr oder überwiegend extensiv, sich hingebend, und fühlt sich in dieser Hingebung behaglich. Das Intensive oder das Begehren findet als überwiegend dort nur theilweise, d. h. bei einzelnen Individuen, oder als beigemischtes Theilverhältniß nur bei wenigen Völkern statt, und zwar bei solchen, die nach der europäischen Seite hin wohnten oder noch wohnen. Die Hingebung kann sich beziehen auf etwas Anderes oder auf sich selbst; eben so auch das Begehren. Der Asiate im Ganzen giebt sich hin an etwas Anderes, und nur einzelne Begehrende zeigen sich als Eroberer und Herrscher, denen ihr Bestreben eben wegen der Hingebung der Anderen leicht wird und gelingt. Das merkwürdige Volk der Juden zeichnet sich hierbei aus durch eine eigene Art von Mischung und Vereinigung beider Richtungen. Es gab sich je länger je mehr hin an dasjenige außer ihm, welches das Höchste ist und dem der Mensch sich überhaupt hingeben soll, nämlich an die Gottheit; seine Hingebung war also die echte, des Menschen würdige, und sie konzentrirte und stellte als vollkommen sich dar in Jesus Christus. Dabei fand in diesem Volke auch ein Begehren in einem nicht geringen Grade statt, aber es begehrte auch, wie der Mensch am meisten begehren soll, am meisten und hauptsächlich von sich selbst, und für die Zukunft, freilich in irdischer Beziehung, näm-

lich eine möglichst große Nachkommenschaft. Das Streben und Leben dieses Volkes ist bis auf Christus, bis wohin es auch eigentlich nur ein Volk, ein Ganzes war und als solches lebte, in Wahrheit typisch, d. h. das Geistige und dem Geistigen Gemäße im Sinnlichen, Aeußerlichen ab- und vorbildend. Im Geiste des Europäers hat im Ganzen das Intensive oder Begehrende das Uebergewicht und die Passivität des Hingebens findet nur theilweise statt. Daher ist der Europäer im Ganzen thätiger, unternehmender, unruhiger; doch kann das Begehren sich beziehn auf das Aeußerliche oder auf das Innerliche; und im Aeußerlichen kann es gehn auf das Aeußerliche in der Erscheinung oder auf das Aeußerliche im materiellen Besitz. Die südlich europäischen Völker suchen demnach ihre Behaglichkeit in der Erzeugung des Aeußerlichen in der Erscheinung; sie sind thätig in der Kunst, für die persönliche Darstellung, sie wollen sich zeigen und geltend machen. Die nördlich europäischen Völker fühlen sich behaglich im Erwerbe des äußerlichen Besitzes; daher ihre wandernden Eroberungszüge und ihre Handelsbetriebsamkeit. Die Deutschen, als die Mitte innehabend, sind intensiv am meisten in Beziehung auf sich selbst; Selbstgenuß, Behaglichkeit in und durch sich selbst ist es, was wenigstens in früheren Zeiten, als sie der Einwirkung anderer Völker noch weniger ausgesetzt waren, bei den Deutschen einen Hauptzug ihres Charakters ausmachte, daher das Gemüthliche in den geistigen Produkzionen derselben, besonders aus früherer Zeit, sich überall ausspricht. Diese mehr auf das Innere gehende Richtung des Geistes der Deutschen macht dieselben geneigt, auch

das Ideale und Religiöse zum Gegenstande des Nachdenkens zu machen und erleichtert ihnen dieses Nachdenken dadurch, daß sie, wegen ihrer natürlichen Gewohnheit auf das Innerliche gerichtet zu sein, mehr Uebung darin haben und eben deshalb ein größeres Vermögen, ihre Gedanken in dieser Beziehung fest zu halten, welches Festhalten gerade ein Haupterfoderniß dabei ist; doch gehört, wenn ein solches Nachdenken das Ziel erreichen oder wenigstens demselben näher kommen soll, auch Freiheit der Richtung oder Gewandtheit des Geistes im gehörigen Grade dazu; und wenn die Deutschen darin auch theilweise oder in einzelnen Individuen anderen Nazionen nicht nachstanden, so haben sie im Ganzen doch wol unleugbar seit der Regierung Friedrichs des Großen und besonders auch durch die von demselben beförderte Einwirkung der französischen Literatur darin nicht wenig zugenommen. Anstatt dies zu verkennen, ist es gewiß besser, dahin zu streben, daß andere Nazionen, namentlich die Franzosen, auch von den Deutschen zu lernen veranlaßt werden und so das geliehene Kapital wol verzinset zurück erhalten.

B. In Beziehung auf die Offenbarung.

Das Judenthum und das Christenthum gründen sich, wie die Stifter beider Religionen, Moses und Jesus Christus, selbst erklärt haben und von ihren Anhängern auch angenommen worden ist, auf eine höhere, göttliche Offenbarung. Hierbei sind zuvörderst und vorzüglich folgende zwei Fragen zu beantworten: was ist geoffenbart worden und wie ist geoffenbart worden?

a) Was ist geoffenbart worden, oder um diese wich-

tige Frage noch genauer zu stellen, worin besteht die Offenbarung als solche?

Das Bestreben, diese Frage bloß aus dem Inhalte der Offenbarung historisch zu beantworten, d. h. nach dem, was etwa als mitgetheilte und angenommene Offenbarung vorhanden ist, ist sehr unsicher und führt leicht zu Mißverständnissen und Streitigkeiten, wie dies denn auch bisher der Fall war. Denn das Mitgetheilte, wenn es auch wirklich aus Offenbarung hervorging, kann doch etwas bloß Theilweises sein; einzelne Lehren nämlich, die zwar eine stattgefundene Offenbarung voraussetzen, weil sie ohne eine solche nicht würden gegeben worden sein oder hätten gegeben werden können, die aber noch nicht die Offenbarung selbst an sich oder die als Theilweises nicht das Ganze selbst sind. Man hat in solchem Falle Wirkungen, aber hat oder kennt noch nicht die Ursache. Nun giebt aber die Wirkung bloß als solche und unmittelbar niemals das Ganze der Ursache, sondern nur ein Theilweises von derselben; soll aber die Ursache als Ganzes oder nach dem was sie an sich ist, gefunden und erkannt werden, so gehört ein anderes, zur Wirkung hinzukommendes Mittel zur Erkenntniß, nämlich das Denken, dazu. Es kann demnach nur durch nothwendiges oder philosophisches Denken bestimmt werden, was Offenbarung sei an sich und ob gewisse Lehren wirklich aus ihr hervorgegangen seien. Doch die Philosophie oder ein Philosoph kann diese Bestimmung auch nur gehörig und genügend geben, wenn er die Offenbarung in sich selbst hat; denn hat er sie nicht, so kennt er sie auch nicht und kann folglich auch keine vollständige Bestimmung über dieselbe und von

derselben geben. Die Philosophie dient daher eigentlich nur dazu, die Offenbarung oder den Begriff von derselben auseinanderzusetzen und gehörig deutlich zu machen, so daß der, welcher die philosophische Verdeutlichung mitgetheilt erhält, dadurch in den Stand gesetzt wird oder die Möglichkeit empfängt, sich die Offenbarung in sich selbst zu erzeugen, wonach ein solcher dann, aber auch dann erst selbst einzusehn vermag, was Offenbarung sei und ob irgend eine Lehre für eine geoffenbarte müsse gehalten werden. Hat der, welcher über Offenbarung etwas mittheilen, oder auch nur darüber urtheilen will, betreffe das Urtheil dieselbe an sich, oder etwas bloß aus derselben Hervorgegangenes, nicht die Offenbarung selbst als solche in sich, so urtheilt er eigentlich wie der Blinde von der Farbe, welche Art zu urtheilen freilich gerade in dieser Angelegenheit sehr gewöhnlich ist, und es kömmt hierbei, wobei auch bloße sogenannte Gelehrsamkeit nicht ausreicht und nichts ausrichtet, sehr oft vor, daß die größte Unwissenheit meint am meisten davon zu wissen. Folgendes wird sich jedoch wol schon vorläufig gleichsam als Probierstein dessen, was für Offenbarung ausgegeben oder gehalten wird, annehmen lassen: erstens, daß dieselbe ein dem menschlichen Geiste klar gewordenes Verhältniß bedeute und enthalte, welches demselben bloß durch ihn selbst schlechterdings und niemals hätte klar werden können; denn dies ist für jeden wenigstens, der eine Offenbarung annimmt, der wesentliche Unterschied zwischen einer solchen und irgend einer bloß menschlichen gewisse Verhältnisse klar machenden Belehrung oder Einsicht, daß der Mensch die letztere, mindestens der Möglichkeit nach, auch bloß durch sich

selbst und sein absichtliches Streben hätte erlangen können, die erstere aber dadurch nicht; und diejenigen, welche meinen, die Offenbarung bedeute nur ein solches Klargewordensein über etwas, das der menschliche Geist auch bloß aus und durch sich selbst, wenn gleich mit Schwierigkeit und nur allmählig hätte erlangen können, beweisen dadurch, daß sie eine zu beschränkte und nicht die gehörige Ansicht von der Offenbarung haben. Zweitens gehört zu derselben auch dies, daß das klar gewordene Verhältniß ein solches sei, ohne dessen Klarwerden der Mensch seinen höchsten, wichtigsten Zweck, namentlich seine eigene geistige Fortdauer nicht erreichen kann; denn beträfe die Offenbarung und das durch dieselbe Klargewordene etwas minder Wichtiges, so könnte sie von den Menschen auch entbehrt werden, der Nachtheil dieser Entbehrung bezöge sich dann nur auf Nebensachen, nicht auf das, was für den Menschen Hauptsache ist; aber das ist es eben, was vorläufig und als Probierstein der Offenbarung angenommen werden muß, daß sie ein Klargewordensein enthalte, welches der menschliche Geist zur Erreichung seines höchsten Zweckes nicht entbehren kann, also schlechterdings nothwendig für ihn in Beziehung auf denselben ist, das jedoch der menschliche Geist auch schlechterdings nicht bloß aus sich selbst und durch sein alleiniges freiwilliges Bestreben ursprünglich erlangen kann, sondern wozu derselbe durch Einwirkungen von außen her, oder durch außer ihm befindliche Ursachen und deren Wirkungen auf ihn zuerst veranlaßt, angeleitet werden muß. Strenger nehmen, höher stellen kann man den Begriff der Offenbarung nicht, aber so

muß

muß man ihn auch nehmen und stellen, wenn er dem, was man historisch als geoffenbart annimmt oder annehmen kann, gemäß sein soll. Nun entsteht die Frage von selbst: was ist das für ein Verhältniß, das dem menschlichen Geiste nicht durch ihn selbst bloß und allein ursprünglich klar werden kann, das ihm aber doch klar geworden sein muß, wenn er den höchsten Zweck seines Daseins erreichen will? Es ist das Verhältniß des menschlichen Geistes rein zu sich selbst! Oder: es ist die Richtung des menschlichen Geistes rein in oder auf sich selbst, durch welche derselbe sich selbst klar wird, sich also von allem Nichtgeistigen unterscheiden, sich selbst erkennen lernt und zu der Einsicht zu gelangen vermag, was er zu thun habe, um als geistiges Ganze an sich fortzuleben. Diese Richtung des menschlichen Geistes bloß und rein auf sich selbst kann derselbe, wie schon vorher bemerkt worden ist, ursprünglich aus und durch sich selbst bloß nicht haben und nehmen, weil es ihm eben als menschlichen Geiste ohne Offenbarung, d. h. ohne Anleitung dazu, an Freiheit der Richtung mangelt; aber diese Richtung ist dennoch dasjenige, was nothwendig dazu gehört, wenn der menschliche Geist so wol ein Ganzes an sich werden, als auch wenn er deutlich und gehörig einsehen will, was er zu thun habe, um ein solches zu bleiben und als solches in möglichst vollkommner Art fortzudauern. Das Reingeistige ist auch deshalb das höchste, was dem Menschen geoffenbart werden kann, weil der Mensch, wenn er das Reingeistige kennt, nicht bloß einzusehen vermag, was er als Geist an sich sei und was er zu thun habe, um geistig möglichst vollkom-

men zu werden, sondern auch ein Reingeistiges außer sich, eine Geisterwelt und die Gottheit als reingeistig zu denken und anzunehmen im Stande ist. Wenn man sagt: Gott selbst habe sich Moses und Jesus Christus geoffenbart, so heißt dies eben nichts weiter und kann nichts weiter heißen, als: Gott hat Moses und Christus das Reingeistige geoffenbart. Denn es kann dem Menschen von der Gottheit nichts weiter offenbar werden, als das bloße Verhältniß derselben, und zwar das Verhältniß derselben entweder bloß zu sich selbst oder zu den Geschöpfen. Die über die Gottheit zu erlangende Offenbarung kann also nur eine ideale sein, nicht eine reale, weil der ganze wirkliche Kraftumfang und Kraftinbegriff, den die Gottheit besitzt, nicht mitgetheilt werden kann, so wenig als man bei irgend einer Belehrung den wirklichen Gegenstand selbst mittheilt. Es lassen sich überall nur vermittelst der Belehrung oder Offenbarung die Verhältnisse des Gegenstandes mittheilen. Dem Grade nach scheint schon Moses die Gottheit als einzig und so mit als Ganzes für alles erkannt zu haben, wenigstens erhellet dies aus seiner Schöpfungsgeschichte. Aber ob die Gottheit ungeistig, oder menschlichgeistig oder reingeistig sei, ist eine Bestimmung der Richtung nach. Die ältesten Völker dachten sich ihre Gottheiten gewiß bloß ungeistig, als Inbegriffe sinnlicher Naturkraft. Eine höhere Stufe der Ansicht vom Göttlichen war es, dasselbe sich menschlich geistig zu denken. Die Juden strebten, durch Moses veranlaßt, zuerst dahin, sich die Gottheit reingeistig zu denken; aber um die Juden zu diesem Streben veranlassen zu können, mußte Moses selber schon die Gottheit sich reingeistig denken; und

dazu war wieder erfoderlich, daß derselbe zuvor das Reingeistige in sich selbst hatte und als vom Sinnlichen und Körperlichen verschieden erkannte, denn hätte er vom Reingeistigen nichts in sich gehabt, so konnte er auch von demselben nichts wissen und dasselbe auch keinem anderen Gegenstande beilegen. Da nun Moses eben so wenig wie irgend ein anderer Mensch das Reingeistige bloß durch sich selbst erhalten und kennen lernen konnte, so mußte derselbe durch Kraftverhältnisse außer ihm, d. h. außer seinem Geiste dazu angeleitet, darauf hingeführt werden oder er mußte in den Stand gesetzt werden, daß sein Geist die Richtung rein und bloß auf sich selbst erhielt. Daß Moses dieses in ihm gewirkte Reingeistige sogleich und vorzüglich auf die Gottheit übertrug, kam theils daher, daß er dieses in ihm entstandene und ihm mitgetheilte Geistesverhältniß, welches ihm gleich nach dem Entstehen desselben neu sein und als etwas Vorzügliches erscheinen mußte, eben als ihm mitgetheilt und nicht als von ihm nur gesucht oder erdacht erkannte, theils von dem besonderen Verhältnisse, worin er sich zu seinem Volke und worin dieses sich überhaupt befand. So war es ja so gar bei den Griechen nicht ungewöhnlich, die doch die Gottheit sich nur menschlichgeistig dachten, einen wichtigen Einfall, oder einen ungesucht erhaltenen wichtigen Gedanken als von einer Gottheit eingegeben zu betrachten, so wie sich auch bei Dichtern die Anrufung der Musen darauf gründet. Man kann in vielen Stellen des Neuen Testamentes das Wort G o t t in der Bedeutung des Reingeistigen überhaupt nehmen, z. B. Röm. 8, 28. und folglich auch als

das Reingeistige oder Göttliche im Menschen; wo Gott nur als Herr und als absolutes Ganze genommen werden soll, wird er gewöhnlich Vater genannt.

b) Wie ist die Offenbarung des Reingeistigen geschehen? Hier ist zu erwägen erstens die Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit, und zweitens die Unvollständigkeit und Vollständigkeit derselben.

a) Ueber die Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit der Offenbarung des Reingeistigen. Hierüber ist viel gestritten worden, ohne ein sicheres Resultat zu gewinnen, weil man den eigentlichen Gesichtspunkt nicht auffaßte und unterschied, aus welchem dieser Gegenstand betrachtet und bestimmt werden muß. Man betrachtete diejenige Wirksamkeit, vermittelst welcher die Offenbarung geschieht, gewöhnlich nur von dem Gegenstande aus, von dem sie ursprünglich und zu allererst ausgeht, und nicht zugleich von dem Gegenstande aus, zu dem sie hinführt, d. h. man betrachtete sie bloß von seiten Gottes und nicht von seiten des Menschen. Ein anderes Verhältniß, das mit dem in Rede stehenden von gleicher Art ist, wird dies deutlicher machen. Der Mensch ist dem Körper nach von Gott geschaffen, — und die Hinleitung des menschlichen Geistes bloß auf sich selbst ist auch eine Schöpfung Gottes, nämlich die Erschaffung eines Reingeistigen, — aber ist der Mensch dem Körper nach unmittelbar oder mittelbar von Gott geschaffen? Die Antwort kann auf beides lauten. Das erste Menschenpaar wenigstens muß von Gott unmittelbar geschaffen sein, die anderen Menschen aber sind mittelbar, nämlich vermittelst der Ersten geschaffen. So ist es auch mit der Offenbarung. Einige Menschen erhielten dieselbe nach

ihrer eigenen Versicherung, und ihre Leistungen bestätigen diese Versicherung, unmittelbar von Gott, nicht durch andere menschliche Geister. Von diesen haben andere Menschen theilweise Wirkungen dieser Offenbarung empfangen, aber freilich noch nicht die ganze, volle Offenbarung selbst; die mittelbare Offenbarung war noch nicht vollständig, wie nachher deutlicher gezeigt werden wird. Man bezieht gewöhnlich beides, das Unmittelbare und Mittelbare in der Offenbarungsweise bloß auf Gott, und die Frage ist: ob Gott dem menschlichen Geiste das Reingeistige geoffenbart habe unmittelbar, d. h. bloß durch seinen göttlichen Geist, oder mittelbar, d. h. vermittelst der Verhältnisse der körperlichen Natur und der in derselben schon ursprünglich von ihm getroffenen Einrichtung dazu. Diejenigen aber, welche eine Unmittelbarkeit in dieser Beziehung meinen behaupten zu können, haben doch zuvörderst die Möglichkeit derselben nachzuweisen, da der menschliche Geist als überall vom Körper umgeben und umhüllt angenommen werden muß, folglich jede Einwirkung auf denselben nur durch das Medium des Körpers als möglich zu denken ist. Wollten sie dabei sich auf die Allmacht Gottes berufen, so führt diese Berufung zu nichts, indem die Allmacht Gottes darin besteht, alles an sich Mögliche bloß durch sich selbst oder aus seiner Kraftfülle wirklich machen zu können, hier aber erst auszumachen ist, ob eine unmittelbare Einwirkung des göttlichen Geistes auf den menschlichen Geist ohne Berührung und folglich ohne Mitwirkung des Körpers an sich möglich sei. Freilich ist es für Solche, welche sogar das an sich Mögliche wenig begreifen und zu durchdenken vermögen, ein Leichtes, etwas mögliches

auch über die Grenzen der Möglichkeit selbst hinaus anzunehmen. Aber auch abgesehen hiervon, würde eine unmittelbare Einwirkung des göttlichen Geistes auf den menschlichen Geist nur so gedacht werden können, daß der göttliche Geist sich theilweise in den menschlichen Geist versetzte und in demselben die reine, bloße Richtung nach innen oder die reine Intension, worauf es hierbei eigentlich ankömmt, bewirkte. Doch dann wäre in dem menschlichen Geiste eine Duplizität von Kräften, von denen die Eine, die göttliche, die reine Intension schon an sich hätte, die Andere, die menschliche, dieselbe durch jene erhielte, so daß beide Kräfte als mit eigener, also auch verschiedener Intension versehn, auch als von einander verschieden, sich anerkennen müßten. Dabei müßte zugleich angenommen werden, daß der Körper, weil derselbe dabei so zu sagen ganz aus dem Spiel gelassen wird, nicht für das Intensivwerden des menschlichen Geistes vorbereitet wäre; aber dann würde der göttliche Geist entweder fortwährend den menschlichen Geist gegen die zur Extension reizende Einwirkung des Körpers schützen und ihm das Uebergewicht über den körperlichen Reiz erhalten müssen, oder der menschliche Geist würde nach dem Aufhören der göttlichen Einwirkung sogleich wieder extensiv werden und zum Uebergewichte in der Extension zurückkehren. Es soll jedoch hierdurch nichts weiter gesagt und angedeutet werden, als daß die Vertheidiger einer solchen Unmittelbarkeit sich wol aus Unkunde der Sachen und Verhältnisse, auf die es dabei ankömmt, die Schwierigkeiten und Widersprüche nicht gedacht haben, in welche sie durch eine solche Annahme gerathen. Die Annahme hingegen, die Gott-

heit habe die materielle Natur schon ursprünglich so eingerichtet, deren Wirksamkeit so abgewogen und in eine solche gegenseitige Beziehung gesetzt, daß aus derselben auch das Reingeistige allmählig und je mehr und mehr als Edukt oder als frei gewordene Intension hervor gehn könne und müsse, hat nicht nur nichts Widersprechendes, sondern es läßt sich auch die Möglichkeit, wie der menschliche Geist zur reinen Intension durch körperliche Einwirkung von außen und innen gelangen könne, im Allgemeinen wol erklären, wenn auch die Erklärung und Angabe der dabei wirksamen besonderen Verhältnisse Schwierigkeit hat; doch deutet sogar die Geschichte bei Fällen solcher Art immer gewisse besondere äußere Verhältnisse an, die sehr geeignet waren, auf den Geist der Personen, die zur Offenbarung gelangten, für diesen Zweck bedeutend zu wirken. Es ist außerdem ein in der Natur oft vorkommender Fall, daß ein Entgegengesetztes aus dem andern entsteht; sonach kann ein an sich kräftiger Geist, der im hohen Grade zur Extension geneigt ist, durch äußerliche oder im Extensiven widrige Verhältnisse wol auch zum Entgegengesetzten, nämlich zur möglichst hohen Intension geführt werden. Dieses im Aeußeren Widrige lag bei Moses und Christus schon in der gedrückten Lage ihrer Nazion, und die Geschichte führt von beiden Beispiele an, welche zeigen, wie groß ihre Liebe, — folglich auch die Richtung ihres Geistes im Extensiven, — zu ihrer Nazion gewesen ist. Ihre rein persönlichen Verhältnisse sind freilich zu wenig bekannt, um daraus Bestimmungen herleiten zu können, doch ist anzunehmen, daß bei einem Solchen, der zu einem solchen Zwecke bestimmt ist, alle Verhältnisse,

in denen und unter denen er sich befindet, auf den durch ihn zu erreichenden Zweck Bezug haben, welche Zusammenstimmung in den Lebensverhältnissen und Lebensereignissen auch von demjenigen, bei welchem sie stattfindet, je länger, desto weniger unbemerkt und unbeachtet bleiben kann. Hierbei erlaube man mir, folgende an mir selbst wirklich gemachte Erfahrungen anzuführen, die ich jedoch nicht anführe, um mich mit den vorher genannten Personen zu vergleichen, sondern nur um kürzlich darzuthun, wie wirklich jemand durch das Zusammenwirken vielfach äußerer Verhältnisse zur reinen Intension oder zum bloßen reinen Bewußtsein seiner selbst gelangt sei. In den Verhältnissen meines Körpers und dadurch auch in meinem Geiste zeigte sich die Richtung nach außen schon in früher Jugend als stark und vorherrschend. Doch war es etwa im achten Jahre, als ich mich bestimmt, und mit deutlichem Bewußtsein dieser Unterscheidung, von den anderen, äußerlichen Gegenständen unterschied. Im elften Jahre fing ich an zu zweifeln, ob die Gegenstände, die ich mit den Augen wahrnahm, auch wirklich so, wie ich, vorhanden, oder ob es nicht eigentlich Geister wären, die mit mir ihr Spiel trieben, und die äußerlichen Gegenstände nur als vorhanden mir vormachten. Ich versuchte daher oft, mir darüber dadurch Gewißheit zu verschaffen, daß ich die Augen eine Zeit lang schloß und sie plötzlich öffnete, um zu sehen, ob ich die Geister nicht gleichsam überraschen oder ihnen mit dem Blicke zuvor kommen könne, ehe sie die sichtbaren Gestalten darstellten. Doch da eben diese oft wiederholten Versuche immer einerlei Erfolg hatten, so wurde mir dadurch die Ueberzeugung, daß die Gegen-

stände immer so da seien und ich hörte auf, Geister hinter ihnen verborgen zu vermuthen. Ich hatte als Knabe oft meilenweite Gänge allein zu thun und befand mich in früherer Jugend auch wegen anderer Geschäffte oft und lange allein; meine Eltern waren nach damaliger Weise sehr religiös und mein Vater war einst Mitglied der sogenannten Frommen gewesen, doch hatte sein für seine Verhältnisse, — er war Landmann, — nicht geringer Verstand, ihn von der Gesellschaft wieder entfernt. — Er übte gegen seine Kinder eine seltene Strenge. — In meinem funfzehnten Jahre gerieth ich in einen Kampf mit mir selbst, der, jedoch in veränderter Beziehung, immer fortgedauert hat und welcher bewirkte, daß ich mich innerlich oft und viel mit mir selbst beschäfftigte, so lebhaft mein Temperament auch war und mich zum Aeußeren hintrieb. Für die Philosophie erhielt ich, weil ich bei einem Manne wohnte, der Kants Schriften studirte und zuweilen darüber sprach, schon als Knabe große Achtung; doch habe ich auf der Universität wenig von Philosophie gehört und nichts darin gelernt; auch die Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie nutzten mir nicht, weil ich von dieser an sich nichts verstand; deshalb studirte ich auch die Philosophie nicht, indem ich sie nicht verstehen zu können meinte; denn ich hatte einen großen Widerwillen gegen alles Unverständliche und gegen alle ohne hinreichenden Grund angenommene Meinungen, so daß ich schon auf der Schule bei den öfteren Streitigkeiten meiner Mitschüler über religiöse und philosophische Gegenstände einmal recht inbrünstig zu Gott betete, er möchte mir helfen, daß ich nicht auf abergläubige und unrichtige Meinungen ge-

riethe. Erst als Hauslehrer las ich eine Schrift vom ehemaligen Prediger Jenisch, welche eine Darstellung und Beurtheilung der Kantischen Philosophie enthielt; aber diese Philosophie sagte mir nicht zu; sie schien mir unrichtig zu sein, ohne daß ich jedoch angeben konnte, warum. In meinem dreißigsten Lebensjahre gerieth ich als Schullehrer durch äußere und innere Verhältnisse in einen so lebhaften Kampf mit mir selbst, daß mein Geist höchst aufgeregt wurde und ich den Entschluß faßte, auf alles äußerliche Glück möglichst Verzicht zu thun und es ruhig mit anzusehn, was aus dem, das ich mein Leben nenne, werden würde. Das Lesen von Göthe's Benvenuto Cellini beförderte auch etwas diese Aufregung. Während derselben und nachdem sie einige Wochen gedauert hatte, wachte ich im Anfange des Jahres 1802 auf Veranlassung körperlicher Erregung in der Nacht auf und fand mich bald hinsichts meines Geistes in einen Zustand versetzt, der mir ganz neu war, denn mein Geist konnte nur sich selbst denken oder doch von diesem Denken seiner selbst schwer ablassen. Auf äußere Verhältnisse und Geschäffte nahm ich so wenig Rücksicht und Beziehung, daß ich sogar mein Lehrgeschäfft beinahe eine Woche hindurch nicht zu verrichten vermochte. Doch entstand in meinem Geiste sehr bald eine starke und anhaltende Richtung auf das Spekulative, wozu vielleicht der Unterricht in der Religion, den ich vorher mit vorzüglichem Interesse gegeben hatte, die Veranlassung war; denn ich schien mir insbesondere einen neuen und hinreichenden Beweis für die Unsterblichkeit der Seele geben zu können. Ich fühlte einen großen Drang, meine Ideen jemandem mitzutheilen, der sie aufschriebe, da ich sel-

der dies zu thun nicht im Stande war. Ich begab mich deshalb an einen anderen Ort zu einem Bekannten. Nach einigen Wochen schrieb ich selbst mancherlei auf, aber es währte viele Monate, ehe ich zu dem Selbstgeständnisse gelangte, daß doch alles, was ich denke und aufschreibe, ungehörig und unbegründet sei. Ach es war ein sehr peinlicher Zustand! Ich hatte einen unwiderstehlichen Trieb zum Spekuliren über philosophische Gegenstände und wußte doch nicht, wo und wie ich anfangen sollte, ja ich wußte nicht, was ich so eigentlich von mir selbst zu denken habe; ich sah mich in einen Zustand versetzt, aus dem ich nicht hinaus konnte, und aus dem ich doch auch selber nicht klug zu werden vermochte. Die Annahme einer anderen Lehrerstelle an einem anderen Orte und die dadurch veränderten äußerlichen Verhältnisse, so wie vermehrte, oft überhäufte Geschäffte, zogen meinen Geist wieder mehr nach außen. Das Hineinschauen desselben in sich selbst ward schwächer und seltener. Doch erhielt ich nach wenigen Jahren ein Predigtamt auf dem Lande, das mir viel Muße gewährte. Da fing ich an, Kants Schriften zu studiren, aber nach vieler Mühe, die ich anwandte, wurde ich durch das, was ich verstand, nicht befriedigt. Am Ende des Jahres 1806 regte mich so wol der Zustand, in welchen mich der feindliche Einmarsch der Franzosen versetzte, als auch bald darauf ein anderes dem Gemüthe lieberes Verhältniß wieder in hohem Grade auf. Mein Geist gerieth wieder in den Zustand der völligen Einkehr in sich selbst; aber es verbanden sich durch äußere Umstände veranlaßt, besondere Einbildungen damit, die mich dahin führten, auf die Richtungen in der Thä-

tigkeit oder Beweglichkeit meines Geistes aufmerksam zu werden. Bald lernte ich einsehn, daß die Veränderungen in meinem Geiste überhaupt vorzüglich von der Umänderung in seiner Richtung im Ganzen herrührten und dies veranlaßte mich, über die Richtung und deren Verhältnisse weiter nachzudenken. Eine Folge dieses Nachdenkens war meine erste im Jahre 1811 herausgegebene Schrift. Von der in der Jenaischen A. Lit. Zeitung befindlichen Rezension über diese Schrift erhielt ich die erste Kunde von jemandem, der in theoretischer Beziehung mein Gegner war. Die Art, wie ich diese Kunde von ihm erhielt, wirkte sehr auf mich; daher entstand beim eigenen Lesen dieser Rezension in einer schon gereizten Gemüthsstimmung die Meinung, vom Rezensenten nicht verstanden zu sein, weshalb ich sogar auf eine Antikritik verfiel. Doch gestand ich mir bald ein, daß nicht nur die Schuld des Mißverstehens an mir liege, sondern daß mein ganzes System überhaupt nur auf Einem Beine stehe und zu gehen strebe. Ich sah ein, daß mit der Entwickelung und Anwendung der bloßen Richtungsverhältnisse noch nicht genug aus zu richten sei; deshalb suchte ich im Anfange des Jahres 1812 mit möglichster Anstrengung nach einem zweiten Verhältnißprincip und fand es im Grade und dessen Verschiedenheiten. Mehr ursprüngliche und allgemein nothwendige Verhältnisse und Verhältnißbestimmungen habe ich bei aller mir möglichen Anstrengung nicht auffinden können. Mit der Entwickelung der einzelnen Verhältnisse aus den allgemeinen ist es bei mir nur sehr langsam gegangen; ich habe mich oft und mehrfach darin geirrt, welches mich mit einem bleibenden Mißtrauen gegen meine Spekulazionen er-

füllet hat, weshalb mir so viel daran liegt, die Urtheile Anderer darüber zu vernehmen; und ich sage der Leipziger A. Lit. Zeitung hiermit meinen aufrichtigen Dank für ihre Notiznahme von meinen beiden letzten Schriften und für die Beurtheilung derselben, welche mir sehr nützlich gewesen ist.

Doch, um wieder auf die, durch diese Abschweifung unterbrochene Untersuchung über die an Moses und Christus geschehene Offenbarung zurückzukommen, man könnte vielleicht annehmen wollen, daß diese Offenbarung nicht in einer Zurückführung ihres Geistes auf das Reingeistige überhaupt bestanden habe, sondern nur in Mittheilung, Erzeugung gewisser besonderen Einsichten vom Geiste Gottes und dem Geistigen des Menschen oder von dem Verhältnisse zwischen Gott und den Menschen. Aber diese Annahme würde nicht nur den Umfang und so mit den Werth der diesen Personen mitgetheilten Offenbarung unnöthigerweise verringern, sondern es läßt sich auch dagegen einwenden, daß solche einzelne bloß stückweise Ansichten für diese Personen selbst allzu unverständlich gewesen und geblieben sein würden — weil doch das eigentliche Fundament für die Klarheit jener Einsichten die Kenntniß des Reingeistigen ist, — so daß sie an denselben schwerlich so viel Interesse gefunden und aus denselben geschöpft hätten, als nöthig war, um für die Mittheilung und Ausführung dieser Ansichten so zu wirken, und so viel zu unternehmen, als von beiden wirklich unternommen und gewirkt worden ist. Nimmt man aber an, daß beide durch die höhere Offenbarung mit und in ihrem Geiste gleichsam auf einen neuen Boden versetzt wurden, der für die Erzeugung gewisser Geistes-

Blüthen und Früchte eigentlich und allein nur geeignet ist, und daß die besonderen Verhältnisse, in denen sie sich befanden, nur den Saamen, d. h. die besondere Geistesrichtung im Einzelnen hinzuthaten, so ergiebt sich dann das Hervorsprießen und Wachsthum ihrer geistigen Produkzionen von selbst. Ueberdies ist es unverkennbar, daß Moses und Christus das Reingeistige in sich hatten und dasselbe in gewisser Weise wenigstens auch erkannten; ihre Belehrungen darüber und ihr demselben gemäßes Handeln zeigen dies deutlich. Freilich sind ihre Belehrungen, inwiefern sich dieselben eben recht eigentlich auf das Reingeistige bezogen, von wenigen ihrer Anhänger verstanden, sondern entweder übersehen oder unrichtig gedeutet worden. Einige Beweise hiervon werden weiterhin angeführt werden.

b) Ueber Unvollständigkeit und Vollständigkeit der Offenbarung.

Es ist hier nur die Rede von der mittelbaren Offenbarung, d. h. von derjenigen, welche und wie dieselbe von denen, die die Offenbarung unmittelbar empfingen, anderen Menschen mitgetheilt worden ist. Diese Mittheilung an Andere kann unvollständig und vollständig sein. Letzteres ist sie nur dann, wenn dieselbe so klar und deutlich dargelegt, auseinandergesetzt wird, daß derjenige, welcher die Mittheilung erhält, und geistige Gewandtheit und Neigung genug hat, die mitgetheilte Belehrung zu fassen und anzuwenden, durch die Mittheilung und deren Annahme und Anwendung die vollständige Offenbarung in seinem Geiste selbst bekömmt, so daß er also zur reinen Intension des Geistes und dadurch zum Reingeistigen, so wie zu dessen

Kenntniß und Erkenntniß gelangt oder doch zu gelangen vermag. Unvollständig ist die Mittheilung der Offenbarung, wenn sie nur Theilweises, Stückweises oder einige Lehren enthält, die, um sie geben zu können, zwar Offenbarung voraussetzen, aber doch selber nicht die volle Offenbarung enthalten und daher auch in dem, welchem sie mitgetheilt werden, keine vollständige Offenbarung bewirken; so daß ein solcher nur Einzelnes aus der Offenbarung empfängt, aber nicht dieselbe im Ganzen und an sich dadurch zu erhalten vermag; weshalb es denn dabei auch leicht möglich, ja wol unvermeidlich ist, daß Mißverständnisse in Ansehung des Geoffenbarten stattfinden müssen, weil es an dem eigentlichen Maaßstabe des Geoffenbarten, nämlich an der Offenbarung selbst fehlt. Abgesehen nun also davon, in welchem Grade der Deutlichkeit die Offenbarung in Moses und Christus selbst vorhanden gewesen sei, ist hier bloß von dem Grade der Deutlichkeit und Vollständigkeit in der Mittheilung der Offenbarung die Rede. Daß die mosaische Mittheilung unvollständig gewesen sei, wird von den Christen nicht geleugnet, weil die christlichen Offenbarungsschriften es selbst behaupten. Daß aber auch die christliche Mittheilung noch unvollständig sei, wird von vielen Christen schwerlich zugegeben werden, weil sie gewöhnlich und größtentheils wenigstens noch der Meinung sind, daß das Christenthum alles enthalte und gewähre, was zur Offenbarung gehöre, und weil sie daher eine vollständigere Mittheilung derselben weder erwarten, noch verlangen. Man könnte sie freilich auf den Baum der Offenbarungs-Erkenntniß selbst hinweisen und ihnen der Geschichte und Erfahrung nach zeigen, wie derselbe

von Gott gepflanzt durch Moses zwar gute Knospen, durch Christus schöne Blüthen hervorgebracht habe für die Menschheit, daß aber die Früchte, ach die Früchte — noch fehlen! Oder sollte jemand solche wirklich daran wahrnehmen, so habe derselbe doch die Gefälligkeit, sie deutlich zu zeigen; nur vergesse er dabei ja nicht, daß schon das Christenthum in seinen schriftlichen Urkunden als Kennzeichen derselben die wirkliche Heiligung angiebt. Aber, anstatt die Gründe für die Unvollständigkeit der bisher mitgetheilten Offenbarung aus solchen Hinweisungen zu entnehmen, ist es besser, die mögliche Verschiedenheit in der Mittheilung einer Offenbarung zu entwickeln und deutlich zu machen, wonach dann jeder Verständige aus der Sache selbst beurtheilen kann, wie es mit derselben stehe.

Die Mittheilung einer Offenbarung kann verschieden sein in Ansehung des Inhalts, der Form des Inhalts, der Form der Mittheilung und der Beziehung, welche der Offenbarung in der Mittheilung gegeben wird, denn in Ansehung eines jeden der genannten vier Punkte giebt es drei wesentlich verschiedene Grade in der Mittheilung einer Offenbarung.

1. In Ansehung des Inhalts. Denkt man sich einen Gegenstand, welchen der Belehrtwerdende noch gar nicht kennt, so kann die Belehrung darüber in Ansehung des Inhalts dreifach sein. Erstens kann sie bloß enthalten, was der Gegenstand nicht ist; z. B. er ist nicht das oder das, nicht so oder so. Mit der Zeit, aber freilich auch nur mit der Zeit, wird ein gewandter Kopf wol auf den Gegenstand kommen. Zweitens kann die Belehrung dem Inhalte nach enthalten,

was

was der Gegenstand ist und nicht ist zugleich. Diese Belehrung giebt vom Gegenstande ein Etwas, das er ist und auch nicht ist, d. h. sie giebt von demselben ein mit ihm übereinstimmendes Zeichen. Vermöge der Uebereinstimmung ist der Gegenstand in einer solchen Belehrung enthalten, oder ist darin; aber als bloßes Zeichen ist es der Gegenstand nicht selbst oder an sich und ist nicht darin. Von dieser Art sind z. B. alle bloße Wortbelehrungen über Dinge oder Erscheinungen, die man nicht selbst gesehen hat; denn die bloßen Worte sind eben die Zeichen, aber nicht die Dinge selbst. Drittens kann die Belehrung hinführen zum Gegenstande selbst und an sich und so den Gegenstand selbst geben, so weit derselbe durch Belehrung gegeben werden kann. Dergleichen Belehrungen finden z. B. statt in der Geometrie, wo die geometrischen Figuren nicht bloße Zeichen sind, sondern die Verhältnisse selbst darstellen, welche den Inhalt der Belehrung ausmachen. Daß die erste Belehrungsweise die unvollständigste ist, versteht sich von selbst; aber auch bei der zweiten bleiben die Worte gewöhnlich dunkel und müssen es bleiben in dem Grade, als der Gegenstand mit andern Gegenständen, die man etwa schon kennt, nicht übereinstimmt, sondern von denselben verschieden ist; die Worte bleiben unbestimmt und nur Worte, weil das wirkliche Verhältniß an sich, welches sie bezeichnen, durch dieselben nicht rein und klar gegeben wird und auch durch Vergleichung mit andern ähnlichen Gegenständen nicht gefunden werden kann. Bei der dritten Belehrungsweise aber ist eine solche Dunkelheit und Unbestimmtheit in Worten nicht wol mög-

lich, weil das rein und genau mitgetheilte Verhältniß die Worte aufklärt und bestimmt macht.

2) In Ansehung der Form des Inhalts. Hierunter wird verstanden die Art der Zustimmung des die Belehrung erhaltenden Geistes zur Belehrung und zur Annahme und Befolgung derselben. Diese Zustimmung kann in dreifacher Art verschieden sein. Erstens der die Belehrung erhaltende Geist kann mit der Belehrung selbst ihrem Inhalte nach nicht stimmen, sie ist ihm zuwider, aber er nimmt sie an und befolgt sie um äußerlichen Zwanges willen; freilich befolgt er sie nur in so weit, als der Zwang reicht und sucht sich demselben zu entziehn, so viel er kann. Zweitens der Geist stimmt mit der empfangenen Belehrung überein, aber nur um äußerlicher Gründe willen, weil nämlich irgend etwas außer ihm, bestehe dieses Aeußere in Begebenheiten außerhalb des Körpers oder in Gefühlen innerhalb desselben, auf ihn so wirkt, daß seine Zustimmung für die Annahme oder zugleich für die Befolgung der Belehrung dadurch erzeugt wird. Diese Art der Zustimmung ist das, was man Glauben nennt. Drittens der Geist stimmt mit der empfangenen Belehrung überein um innerer Gründe willen, d. h. wegen solcher Gründe, die aus seiner eigenen Einsicht und deutlichen Erkenntniß von der Uebereinstimmung der Belehrung mit dem wirklichen Sachverhältniß, das den Inhalt der Belehrung ausmacht, hervorgehn.

3) In Ansehung der Form der Mittheilung. Die Belehrung kann mitgetheilt werden entweder bloß praktisch, oder praktisch und theoretisch zugleich, oder bloß theoretisch. Die erste Art der Belehrung schreibt praktisch vor oder zeigt, bestimmt, weiset an durch die

bloße Praxis und läßt nachmachen. Die zweite Art macht praktisch vor und giebt zugleich Anweisung, wie die Praxis gehörig und zweckmäßig einzurichten sei, d. h. sie stellt eine dem Gegenstande der Belehrung angemessene Praxis dar und giebt zugleich Belehrungen über dieselbe. Bei der dritten Art wird der Gegenstand aus seinen Gründen entwickelt und seinen eigentlichen Bestandtheilen nach kennen gelehrt, so wol den Bestandtheilen nach, die er an sich hat, als auch nach denen, die zu ihm in der Praxis gehören; die Praxis selbst aber oder die praktische Ausführung und Anwendung oder Uebung bleibt bloß dem Belehrten überlassen. Als Beispiel für alle diese drei Arten des Unterrichts möge der Unterricht im Schönschreiben dienen. Dieser kann gegeben werden bloß praktisch, nämlich vermittelst des bloßen Vor- und Nach-Schreibens; oder praktisch und theoretisch zugleich so, daß der Lehrer zwar vorschreibt, vormacht, aber zugleich auch gewisse Regeln giebt, wie die Buchstaben im Ganzen oder theilweise leichter, richtiger und schöner dargestellt werden können. Aber es ist auch ein rein theoretischer Unterricht über diesen Gegenstand möglich, wobei dem Lehrlinge alle Buchstaben aus ihren Bestandtheilen entwickelt und nach denselben bekannt gemacht werden, so daß derselbe dann praktisch selber erstlich die einzelnen Buchstaben aus und nach ihren Bestandtheilen zusammen zu setzen hat nach der theoretischen Anweisung des Lehrers, und zweitens sich üben muß, diese Bestandtheile in Einem Zuge zu machen und als Ganzes zu vereinigen, wodurch der Buchstabe seine Form und, wenn die Mannigfaltigkeit in den Theilen und

die Einheit im Ganzen gleichmäßig dargestellt wird, seine Schönheit erhält. Die Bestandtheile der einzelnen Buchstaben für die deutsche Kurrentschrift sind erstens ein gerader Strich von oben nach unten oder der Grundstrich, zweitens ein gerader Strich von der Linken zur Rechten oder der Seitenstrich, drittens ein gerader Strich von unten nach oben, aber zugleich auch von der Linken zur Rechten, die beiden vorigen Striche verbindend, ein Querstrich; viertens ein runder Strich oder Kreis, den vorigen Strichen an Größe angemessen oder auch möglichst klein. Eine weitere Ausführung dieser von mir schon bisweilen in Anwendung gebrachten Schreibmethode, wobei das Vorschreiben gar nicht nöthig ist, würde jedoch hier zu weit abführen.

4) In Ansehung der Beziehung, welche der Offenbarung in der Mittheilung gegeben wird. Die mitgetheilte Offenbarung kann in ihrer Mittheilung und durch dieselbe bezogen werden entweder bloß auf Gott, d. h. bloß auf dasjenige, was Gott ist und was Gott von den Menschen gebührt, sie hat also zunächst nur den Kultus der Menschen für die Gottheit zum Zweck; oder sie kann bezogen werden auf Gott und die Menschen zugleich, d. h. so wol auf dasjenige, was Gott ist und was der Mensch für Gott zu thun hat, als auch auf dasjenige, was der Mensch für sich, nämlich für seinen Geist und dessen Fortdauer zu thun hat; sie hat also einen Kultus für die Gottheit und die geistige Kultur des Menschen zugleich zum Zweck; oder sie kann bezogen werden bloß auf den Menschen und hat nur die Kultur des menschlichen Geistes zum Zweck.

Es wird manchem Leser wenigstens wol nicht un-

angenehm sein, wenn diese Verschiedenheiten durch einige Anwendung auf die bisherige, durch Moses und Christus mitgetheilte Offenbarung noch deutlicher gemacht werden.

A. Moses gab in seiner Mittheilung in Ansehung aller jener vier Punkte und deren gradweiser Verschiedenheit immer nur den ersten Grad.

Zu 1) war seine Mittheilung eine bloß negative; er lehrte, was das Reingeistige nicht sei, nämlich nichts körperliches, sinnliches. Darum verbot er, von der Gottheit, welche ihm für das Reingeistige überhaupt galt, ein Bild zu machen, und hielt auf die Beobachtung dieses Verbots mit vorzüglicher Sorgfalt. Die Juden sollten sich also Gott nicht bloß unkörperlich, sondern auch gestaltlos denken. Da sie nun durch die ganze Einrichtung des von Moses vorgeschriebenen Gottesdienstes genöthiget waren, sehr oft und viel an Gott zu denken, so mußten sie sich gewöhnen, Gott rein geistig zu denken. Dieses war für sie anfänglich freilich sehr schwer, weshalb sie auch wiederholt zum Götzendienste, d. h. zu einem Denken von Gott in körperlicher Weise und Gestalt sich hinneigten. Doch gelangten sie durch Hilfe äußerlicher Verhältnisse endlich schon dahin, daß, als sie zum Götzendienste gezwungen werden sollten, sie sich großentheils wenigstens mit aller Kraft dagegen sträubten. Man scheint diesen Punkt in den Leistungen Moses bisher seinem vollen Werthe nach noch nicht gehörig beachtet zu haben. Aber es war gerade das Wichtigste von allem, was Moses that, daß er die Juden anleitete, sich die Gottheit nicht in irgend einer Gestalt, also rein geistig zu denken; denn dadurch wurde der menschliche Geist selbst zuerst —

nämlich theilweise und in diesem Volke, — angeleitet zum Denken des Reingeistigen, und zugleich dadurch der erste Grund gelegt zur Richtung des menschlichen Geistes bloß auf sich selbst, weil, wenn derselbe das Reingeistige überhaupt, auch als Gottheit, denken will, er selbiges zuerst in sich selbst denken und haben muß. Die Heiden, auch sogar die philosophisch Denkenden unter den Griechen, dachten sich die Gottheit oder Gottheiten doch höchstens nur feinmateriell geistig.

Zu 2) war die Mittheilung Moses eine äußerlich zwingende. Die Juden waren derselben abgeneigt und mußten es nach ihrer damaligen Geistesbeschaffenheit sein; aber die Kunst, mit der Moses sie zwang, die von ihm mitgetheilte Offenbarung anzunehmen und in Anwendung zu bringen, ist in hohem Grade zu bewundern. So wol sein eigenes sehr kräftiges und weise berechnetes Wirken, als auch die Verhältnißweise, — die theokratische, — worin er die Juden zur Gottheit versetzte, machten vorzüglich, daß er die Schwierigkeiten und Gegenbestrebungen dabei glücklich überwand.

Zu 3) war die Mittheilung Moses bloß praktischer Art; sie bestand nur in Verboten und Geboten; welche sich entweder auf das Aeußere, oder auf das Innere, oder auf beides zugleich bezogen. In der ersten Beziehung gab er Rechts- und Polizei-Gesetze, in der zweiten das Sittengesetz, in der dritten das Zeremonialgesetz. Durch das letzte nöthigte er insonderheit die Juden, möglichst oft an die Gottheit zu denken, deshalb war dasselbe zur Bewirkung dessen, was Moses hauptsächlich bezweckte, nämlich die Juden zum Reingeistigen zu führen, ein wesentliches Mittel. Das Sittengesetz schreibt die dem Reingeistigen gemäße Praxis

vor. Besonders ist das nach dem lutherischen Katechismus sogenannte neunte und zehnte Gebot ein merkwürdiger Beweis, daß Moses das Reingeistige kannte und eine demselben gemäße Praxis zu befördern suchte, denn diese Gebote, welche jedoch nur Eins ausmachen, beziehen sich eben geradezu darauf, wie man dem Geistigen rein an sich gemäß handeln solle, nämlich man solle dasselbe nicht zum bloßen Mittel für das Körperliche, sondern zum Endzweck und das Körperliche zum Mittel für das Geistige machen. Uebrigens wiederhole ich hier, was ich schon in der Schrift: Die heilige Schrift oder philosophische Erklärung der Hauptstücke derselben 1818, ausführlicher dargelegt habe, daß die mosaischen Gebote zwar eine nur sehr allgemein angegebene, aber doch den Hauptabtheilungen nach vollständige Sittenlehre enthalten, so daß, wer die moralischen Pflichten gründlich und nach einer richtigen Eintheilung entwickeln und darstellen will, doch der mosaischen Eintheilung wird folgen müssen. Denn die Eintheilung der Pflichten in solche gegen Gott, gegen sich selbst und gegen andere Menschen ist unrichtig. Die Moral nämlich hat zu entwickeln, wie der Mensch in Beziehung auf die besonderen möglichen Verhältnisse, in denen er sich befindet, dem Geistigen gemäß gut und recht zu handeln habe. Solcher möglichen Verhältnisse giebt es aber nach Grad und Richtung bestimmt für den Menschen im Allgemeinen folgende Neun.

Erstens: wo der Mensch sich bloß als Theil verhält, und das Ganze für ihn ist

1) Intensiv die Gottheit. 2) Extensiv die Vorgesetzten.

Zweitens: wo der Mensch sich bloß als Ganzes verhält, und das Theilweise von ihm ist

3) Intensiv die Ehre. 4) Extensiv das Eigenthum. 5) Intensiv und extensiv die Untergebenen.

Drittens: wo der Mensch sich als Ganzes und Theil zugleich verhält:

6) Intensiv dem bloßen Verhältnisse nach die Zeit. 7) Intensiv dem Kraftverhältnisse nach der menschliche Geist. 8) Extensiv die Fortpflanzung des körperlichen Lebens. 9) Intensiv und extensiv das körperliche Leben.

Da nun das Rechthandeln darin besteht, daß man dem Verhältnisse, in Beziehung auf welches man handelt, gemäß handele oder dasselbe behandele nach dem, was es ist, so folgt, daß die Entwickelung der einzelnen Pflichten in der Moral aus der Beschaffenheit dieser einzelnen Verhältnisse und den Gegenständen derselben herzuleiten sei. Da jedoch die Ableitung und Bestimmung der mannigfachen Verzweigungen dieser Verhältnisse nicht ganz leicht ist, so bin ich gern erbötig, denen, welche die Moral-Verhältnisse systematisch darstellen wollen, meine Ansichten in einzelnen Fällen mitzutheilen, weil die Beschäfftigung mit dem Religionsunterrichte mich schon seit vielen Jahren genöthiget hat, diesen Gegenstand zu bearbeiten, wodurch ich aber auch gegen eine eigene schriftliche Bearbeitung abgeneigt gemacht worden bin. Doch will ich hier an zwei Geboten in der Kürze zeigen, wie nach meiner Ansicht die Erklärung der Gebote überhaupt beschaffen sein müsse. Ich wähle dazu zuvörderst das am leichtesten verständliche, das Siebente, welches den Diebstahl verbietet oder, allgemein genommen, vorschreibt, wie man das Eigenthum recht behandeln solle. Es kömmt bei jedem Gegenstande, in Beziehung auf welchen morali-

sche Pflichten möglich sind, darauf an, ihn gut und recht zu behandeln; gut heißt, so wie es dem eigenen Geiste gemäß und zuträglich ist; recht, wie es dem Gegenstande an sich, d. h. nach dem, was er an sich ist, gemäß ist. Einen Gegenstand behandeln heißt in moralischer Beziehung, denselben entweder zum Zweck, oder zum Mittel, oder nichts aus ihm machen. Das Eigenthum ist dasjenige, was sich mittelbar — nicht unmittelbar wie z. B. Glieder des Körpers, Gedanken des Geistes, — als Theil zu jemandem verhält. Ist der das Eigenthum ausmachende Gegenstand ein materieller, so soll er, wie alles Materielle, sich nicht bloß als Mittel für das Körperliche, sondern zugleich auch als Mittel für das Geistige des Menschen verhalten. Folglich darf das materielle Eigenthum für den Menschen nicht bloß Zweck sein, weshalb Geiz und Habsucht unrecht ist, weil dabei das Eigenthum zum bloßen Zweck gemacht wird, mit einer Unterscheidung freilich, die aber leicht zu machen ist. Ferner ist Verschwendung unrecht, weil dabei das Eigenthum zum Mittel bloß für den Körper gemacht wird, da es doch bei jeder Behandlung zugleich als Mittel für den Geist und dessen Vervollkommnung dienen soll. Endlich ist Betrug, Diebstahl und Raub unrecht, weil dabei das Eigenthum als nichts, d. h. der Gegenstand als Nicht-Eigenthum behandelt wird. Wie daraus, daß das Eigenthum Mittel für das Körperliche und Geistige sei, der gehörige Erwerb desselben und die Sparsamkeit folge, desgleichen, daß das Eigenthum rechtlich entweder durch eigene Produkzion, oder durch Schenkung, oder durch Tausch, oder durch Aneignung einer wirklich herrenlosen Sache erworben werde, über-

gehe ich in Hinsicht auf die weitere Ausführung und erlaube mir nur eine Bemerkung hinsichtlich des Bücher-Nachdrucks. Hierüber ist viel schon verhandelt, aber wie es mir scheint, das Rechte noch nicht getroffen worden. Ein Gedanken-Inbegriff ist ursprünglich Eigenthum dessen, der ihn entweder dem Stoffe oder wenigstens der Form nach produzirt hat; dieser hat ein Recht darauf eben durch Produkzion. Aus diesem Rechte folgt ein anderes, nämlich das Recht der Mittheilung, in so fern nämlich dieselbe in dem gegebenen Falle erlaubt ist und gestattet wird. Dieses Recht der Mittheilung besteht in der Freiheit des Produzenten, seinen Gedanken-Inbegriff ausschließlich für sich zu behalten, oder Andere daran Theil nehmen zu lassen. Thut er das Letztere durch Schrift oder Druck, so theilt er zwar seinen Gedanken-Inbegriff Andern mit und diese dürfen sich denselben aneignen, aber er theilt ihnen dadurch nicht mit das Recht der Mittheilung selbst, welches ein vom Rechte der Theilnahme am Gedanken-Inbegriffe und der Aneignung desselben verschiedenes ist. Dieses Recht der Mittheilung hat der Verfasser einer Schrift sich entweder selbst vorbehalten oder dasselbe einem Andern ausschließlich abgetreten; wer sich demnach dasselbe, ohne daß es ihm übertragen oder abgetreten worden ist, anmaaßt, begeht ein Unrecht. Auf Produkte der Kunst, so wol der freien als auch der mechanischen, leiden diese Bestimmungen deshalb keine Anwendung, weil jeder, der ein Kunstwerk nachmacht, eben durch das Nachmachen selbst Produzent wird und ist, wenn auch nicht der ursprüngliche. Der Nachdrucker aber ist gar nicht

Produzent, sondern nur unbefugter Mittheiler des Produzirten.

Das zweite Beispiel mag sich beziehen auf das zweite Gebot, welches die richtige Behandlung der Zeit vorschreibt, denn die beiden ersten Gebote des Katechismus machen zusammen nur Eins und das Erste überhaupt aus. Die Zeit ist im Allgemeinen Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft. Die erste läßt sich zu nichts, oder zum Mittel machen für die Gegenwart; die zweite zum Mittel, oder zum Zweck; die dritte zu nichts, oder zum Zweck. Die erste muß zum Mittel gemacht werden, weil dies ihr selbst gemäß und für die Gegenwart gut ist; die zweite zum Mittel und die dritte zum Zweck, weil, wenn jene Zweck ist, diese für nichts gilt, da doch jene nur unbestimmbar kurz, diese aber unbestimmbar lang ist, und weil es auch der Lebensdauer und Lebensvervollkommnung des Menschen so am gemäßesten ist, indem die Beschaffenheit der Zukunft als Wirkung von der Gegenwart zu nehmen ist. Im Besonderen ist in Beziehung auf die geistige Vervollkommnung die Zeit eingetheilt worden in Feiertage und Werkeltage; jene sind bestimmt für die Vervollkommnung des Geistes der Einsicht nach, diese für dessen Vervollkommnung der Kraft nach durch richtige, dem Reingeistigen gemäße Einwirkung auf das Körperliche. Die Vervollkommnung des Geistes der Einsicht nach geschieht durch Belehrung, und zwar Selbstbelehrung durch Nachdenken, oder durch Belehrung von Anderen, und zwar mündliche und schriftliche u. s. w. Je mehr man überhaupt die mosaischen Gebote gründlich verstehen

lernt, um desto mehr wird man sich überzeugen, daß Moses das Richtige in der Angabe und Bestimmung der moralischen Verhältnisse im Besonderen der Hauptsache nach getroffen habe; aber an dem gründlichen Verstehen derselben scheint es noch sehr zu fehlen, wie daraus hervor geht, daß Viele noch nicht das letzte Gebot, — das neunte und zehnte des Katechismus zusammen, — vom siebenten zu unterscheiden wissen, und daß man in den Moralsystemen Eintheilungen der Pflichten giebt, die sehr ungenau sind und unnütze Wiederholungen zur Folge haben. Es würde der Theologie insbesondere sehr heilsam sein, wenn man weniger darüber schriebe, aber mehr gründlich darüber nachdächte, dann würde man auch den mosaischen Segen, welcher ein Gebet zum gemeinschaftlichen Streben nach Vervollkommnung des Geistes der Einsicht nach ist, verstehen lernen, denn daß man diesen noch nicht versteht, zeigen außer Anderem schon die über die Dreieinigkeitslehre noch stattfindenden Streitigkeiten. Und wer die mosaischen Gebote nicht richtig und gründlich versteht, der versteht auch das Vater unser nicht genau und vollständig, welches ein Gebet zum Streben nach Vervollkommnung des Geistes der Kraft nach, also zum Guthandeln, und zur Erfüllung der Gebote ist.

Doch nun zurück zu dem eigentlichen Gegenstande dieser Untersuchung.

Zu 4) bezog sich die von Moses mitgetheilte Offenbarung unmittelbar bloß auf die Gottheit und auf den Kultus oder Dienst für dieselbe. Die Kultur des menschlichen Geistes oder die Hinleitung desselben zum Reingeistigen in sich selbst war nur mittelbar und Folge der Art und Weise des für die Gottheit angeordneten

Kultus. Daß die Juden diesen Kultus an Einen Ort und an Ein Lokal — den Tempel zu Jerusalem — banden, folgte aus der extensiven Entwickelungsweise des Geistigen oder der Ausbreitung desselben und gehörte bloß dieser an; denn die Entwickelung des Geistigen in extensiver Beziehung oder die Ausbreitung desselben fängt dem Grade nach mit der Einheit an, geht zur Vielheit über und endigt mit der Allgemeinheit; die Entwickelung des Geistigen aber in intensiver Beziehung oder die Konzentrirung desselben fängt umgekehrt mit der Allgemeinheit an, z. B. der Fetischdienst, geht zur Vielheit über und endet mit der Einheit oder reinen Intension.

B. Jesus gab in seiner Mittheilung in Ansehung der angegebenen vier Punkte und deren gradweiser Verschiedenheit überall den zweiten Grad.

Zu 1) war seine Mittheilung eine negativ positive oder eine Wort-Zeichen-Belehrung über das Geistige. Er sagte demnach: Gott ist ein Geist; aber er gab keine bestimmte Erklärung über das Geistige selbst und an sich. Daß er es gekonnt hätte, ist ziemlich klar aus Joh. 3, 3 u. w. nämlich aus seiner Unterredung mit Nikodemus und weiterhin aus dem, was er über den heiligen Geist sagt; aber sein Zeitalter und die Menschen seiner Umgebung waren noch nicht vermögend, höhere, deutlichere Mittheilungen zu fassen, welches er auch selber einsah und geradezu aussprach. Weil nun Jesus eine bloße Wortbelehrung über das Geistige gab und nicht eine solche, wodurch der die Belehrung Empfangende in den Stand gesetzt wird, zum Reingeistigen in sich selbst zu gelangen und dadurch die Offenbarung desselben und über dasselbe in

sich selbst wirklich zu erlangen, d. h. das Reingeistige wirklich als ein reines in sich und sonach an sich zu bekommen, so haben auch die Christen vom Geistigen und über dasselbe nur Worte; an der Sache oder dem eigentlichen Sachverhältnisse und der Einsicht davon mangelt es noch. Dieser Mangel hat schon vor vielen Jahrhunderten Veranlassung gegeben, daß sich das Christenthum mit der Philosophie verband; weil dasselbe den menschlichen Geist durch das, was es diesem über das Geistige so wol gab, als auch nicht gab, sehr zum Streben nach Erkenntniß des Geistigen aufregte. Man suchte durch Philosophie so viel als möglich das Mangelnde im Christenthum zu ersetzen. Aber das Verhältniß von beiden, vom Christenthum und der Philosophie, so wol an sich als auch zu einander ist folgendes: die Philosophie vermag bloß als solche es nicht durch sich selbst bis zur Offenbarung zu bringen, und folglich versteht sie auch dieselbe nicht und was diese enthält, nämlich das Reingeistige. Das Christenthum ist von Offenbarung ausgegangen und enthält dieselbe in negativ positiver Art und stückweise; aber macht dieselbe nicht deutlich an sich und führt nicht zur vollständigen Erkenntniß derselben, weil dazu Philosophie und philosophische Vorbildung und Ausbildung gehört, nicht bloß in demjenigen, welcher die Offenbarung ursprünglich und unmittelbar erhält, sondern auch bei denen, welche sie mittelbar und mitgetheilt empfangen sollen. Soll daher die Offenbarung und die Offenbarungserkenntniß eine vollständige werden und zum wirklichen, selbstkräftigen Leben gelangen, so müssen Offenbarung und Philosophie nicht etwa nur als Freunde gemeinschaftlich dazu wirken,

sondern als Gatten durch innigste Vereinigung, so daß jene den Keim zum geoffenbarten, geistigen Leben liefert und diese denselben entwickelt und dessen Wachsthum befördert.

Zu 2) theilte Jesus seine Offenbarung mit vermittelst des Glaubens und für denselben. Der Glaube ist entweder ein objektiver oder ein subjektiver. Bei jenem wird der Geist zur Annahme oder zur Zustimmung mit dem, was gelehrt, kund gethan wird, also den Inhalt des Glaubens ausmacht, geneigt gemacht durch Wahrnehmungen von Veränderungen, die außerhalb des Körpers stattfinden oder stattgefunden haben; bei diesem wird derselbe dazu geneigt gemacht durch Erfahrungen im Körper selbst, nämlich durch die Gefühle desselben. Die Zustimmung oder das Fürwahrhalten ist von seiten des Geistes selbst beim Glauben immer nur ein mittelbares und kein unmittelbares, d. h. es gründet sich dieses Fürwahrhalten nur auf dasjenige, was dem Geiste vermittelst sinnlicher Wahrnehmung, äußerer oder innerer, mitgetheilt wird, nicht aber auf die eigene, unmittelbare Thätigkeit des Geistes selbst. Es verhält sich mit dem Glauben im Theoretischen, wie mit der Liebe im Praktischen; der Geist kann auch nicht glauben, bloß wenn und weil er will, sondern er muß dazu durch etwas außer ihm veranlaßt, theilweise genöthiget werden. Nur darf die Nöthigung keine gänzliche, oder bloßer äußerlicher Zwang, sondern muß von der Art sein, daß der Geist sich dieselbe gefallen läßt und einstimmt. Es bezeichnet also der Glaube dasjenige Verhältniß des Geistes im Theoretischen, wo derselbe von etwas Anderem gebunden wird, aber zugleich auch frei thätig ist. Nur beim

bloßen, aus reinem Denken erzeugten Wissen, verhält sich der Geist hinsichtlich des Ursprungs dieses Wissens ganz frei, und die Nothwendigkeit, welche das Wissen, wenn das Denken ein vollständiges war, enthält, ist bewirkt worden eben durch die vorangegangene Freiheit des Geistes im Denken. Diejenigen, welche auf bloßen Glauben dringen und denselben fodern, als hänge derselbe bloß vom Geiste und dessen Freiheit ab, und die es tadeln, wenn die Menschen nicht glauben wollen, beweisen dadurch deutlich, daß sie das, was zum Glauben und dessen Möglichkeit gehört, selbst nicht verstehn. Der Glaube, den Jesus bewirkte, war anfänglich ein objektiver und gründete sich auf die Wunder, die er verrichtete und auf das Wunderbare, das in seinen Lebensschicksalen sich zeigte. Das Wunderbare ist daher von Jesus und seiner Lehre nicht zu trennen, denn ohne dasselbe würde er und diese wenig oder gar keinen Beifall und Glauben gefunden haben. Gewiß, je mehr man diese Verhältnisse oder das zur Annahme einer Offenbarung Erfoderliche deutlich einsieht, um desto mehr wird man es selbst bewundern, wie alles zur Zeit Jesus so zusammen traf: der Hang der Juden und auch der Heiden zum Wunderbaren und die Verknüpfungen im Leben und Wirken Jesus, diesem Hange in dem Grade zu genügen, daß seine neue, für die Menschen damaliger Zeit höchst schwierige Lehre ohne bloß äußerlichen Zwang doch Eingang fand nur durch den Glauben. Aber es giebt zweierlei, was den Glauben zu schwächen und endlich ganz zu tilgen vermag. Das Erste ist die Abnahme der Unmittelbarkeit hinsichts derjenigen imponirenden objektiven

ven Wirksamkeit, welche den Glauben erregte; denn je weniger diese Wirksamkeit durch eigene sinnliche Wahrnehmung aufgefaßt, sondern nur durch bloße Erzählung mitgetheilt wird, um desto weniger wirkt sie. Es bedarf daher, um diese Unmittelbarkeit zu ersetzen, anderer Hilfs- und Beförderungs-Mittel des Glaubens. Diese Beförderungsmittel können zwar von verschiedener Art sein, aber das am nächsten liegende und am sichersten wirkende, ist die Rückkehr zum bloß äußerlichen Zwange; denn die Erregung des bloß subjektiven oder Gefühls-Glaubens ist unzureichend und entweder nur individuell, oder modische, vorübergehende Spielerei mit dem Religiösen. Das zweite Hinderniß gegen den Glauben ist vermehrte Regsamkeit und Freiheit des menschlichen Geistes selbst. Denn je reger und freier derselbe an sich ist, um desto weniger läßt er sich durch äußere Einwirkungen imponiren; er reflektirt mehr und die Reflexion mindert die Stärke des äußeren Eindrucks, und bei erhöheter Freiheit will der Geist prüfen und strebt nach Nothwendigkeit in der Ueberzeugung durch sich und seine Freiheit, kurz er will lieber wissen als glauben. Dies liegt in der Natur des Geistes und läßt sich eben so wenig gänzlich verhindern, als die Entwickelung des menschlichen Geistes selbst. Deshalb kann der Glaube nicht immer bestehn, sondern er kann nur, wenn die Offenbarung wirklich ins Leben treten und nicht selbst wieder untergehn soll, zum Wissen derselben oder um dieselbe hinführen und dieses vorbereiten. Doch weiterhin noch etwas mehr hierüber.

Zu 3) gab Jesus eine praktisch theoretische Mit-

theilung der Offenbarung. Etwas Wesentliches in seinem Unterrichte waren daher die Parabeln, welche eben das Praktischtheoretische in seiner Unterrichtsmethode bezeichnen, denn sie enthalten eine Zusammenstellung und Verbindung praktischer Verhältnisse, vermittelst welcher das dem Reingeistigen Gemäße — das Himmelreich — dargestellt wird. Eben deshalb machte Jesus auch zum eigentlichen Probierstein und Ueberzeugungsgrund für seine Lehre die Praxis. Joh. 7, 17. Diese praktisch theoretische Methode war auch die einzige, durch welche Jesus seine Zuhörer über das Reingeistige, das Himmelreich, belehren konnte, denn für einen rein theoretischen oder spekulativen Unterricht waren sie nicht empfänglich. Zugleich aber war es auch vornehmlich seine eigene dem Reingeistigen gemäße Praxis im Thun und Leiden, wodurch er seine Theorie oder seine Offenbarungsmittheilungen anschaulich machte.

Zu 4) bezog sich die Mittheilung Jesus auf Gott und auf den menschlichen Geist zugleich, sie hatte also den Kultus für die Gottheit und die Kultur des menschlichen Geistes zugleich zum Zweck. Diese Gemeinschaftlichkeit in der Beziehung ist auch immer ein Hauptcharakterzug im Christenthum geblieben, obgleich sich dasselbe im Gange seiner weiteren Entwickelung bald mehr zu der einen Seite, bald mehr zur anderen hingeneigt hat; und die neuesten Bestrebungen scheinen darauf gerichtet zu sein, beide Beziehungen wieder in ihrer Gleichmäßigkeit darzustellen. Jesus selbst sagte demnach nicht bloß: Gott ist ein Geist, sondern setzte auch hinzu: und die ihn verehren, sollen ihn im Geist und in der Wahrheit verehren, welcher Zusatz wahr-

scheinlich noch mehr sagen sollte, als man gewöhnlich darin findet, und vielleicht auch von Jesus noch anders gesagt worden ist, als er aufgezeichnet wurde. Denn nimmt man das Wort Gott als Bezeichnung des Reingeistigen überhaupt und im Ganzen, — und so muß man es, wie schon gesagt, in der geoffenbarten Religion wol nehmen, da dieselbe zuerst und zunächst bewirken wollte, daß man sich Gott rein geistig denke; besonders ist dies bei Jesus so zu nehmen, der Gott, wenn er denselben in seiner Wirksamkeit auf die Menschen darstellte, Vater und Herren nannte, — so scheint der Zusatz Jesus sagen zu sollen, daß man Gott — das Reingeistige überhaupt — nur dann der Wahrheit gemäß verehre, wenn man strebe, selbst reingeistig zu werden. Was die Auffassung der Lehre Jesus von seiten der unmittelbaren Jünger desselben betrifft, so neigten sich diese, wie es nicht anders sein konnte, noch zu sehr zur mosaischen Beziehungsweise der Offenbarung hin, als daß sie in das von Jesus angegebene Verhältniß sogleich einzugehn vermochten. Ueberhaupt würde man es zu bedauern haben, daß Jesus nicht selber schriftliche Mittheilungen verfaßt und hinterlassen habe, sondern daß alles von ihm Ueberkommene nur gelegentliche, stückweise Aeußerungen sind, die erst durch Andere zusammengestellt wurden, wobei nicht mit völliger Bestimmtheit entschieden werden kann, ob diese die Aeußerungen Jesus im gehörigen Zusammenhange richtig aufgefaßt und wann sie dieselben unvermischt mit ihren eigenen Meinungen und Ansichten dargestellt haben, wenn nicht die ganze Mittheilungsweise Jesus als eine praktisch theoretische es so mit

sich gebracht hätte. Hiermit soll jedoch nichts gegen die Echtheit der Schriften der sogenannten Evangelisten gesagt sein; vielmehr beweisen viele in denselben enthaltene Aussprüche, die nur von einem Solchen, wie Jesus war, gesagt werden konnten, daß sie echte Nachrichten enthalten; namentlich ist dies auch in dem Ev. Johannis der Fall, welches sich sogar vorzüglich durch solche Aussprüche auszeichnet. Das Christenthum wurde praktisch theoretisch gegeben und auch in dieser Weise zuerst fortgepflanzt. Das bloß Theoretische — das schriftlich Verfaßte — war nur etwas Gelegentliches und diente nur als Hilfsmittel, um das theoretische Element des Christenthums zu erhalten, da dasselbe am leichtesten ohne dieses Hilfsmittel untergehen oder zu sehr umgeändert werden konnte durch Irlehre. Aber ohne Verbindung oder Vereinigung mit dem praktischen Elemente konnte und sollte das Christenthum so wol nach der Absicht Jesus als auch seiner Apostel nicht sein und nicht wirken. Dieses praktische Element des Christenthums bestand bei den Aposteln und ersten Christen in dem, was heiliger Geist genannt wird. Der heilige Geist im Menschen besteht darin, daß der Mensch sich das dem Reingeistigen gemäße Handeln in allen seinen Bestrebungen und Verrichtungen zum Hauptzweck macht, dem er alles Andere unterordnet. Das Reingeistige kann aber in dreifacher Beziehung genommen werden, nämlich in Beziehung bloß auf Gott, oder bloß auf den eigenen menschlichen Geist, oder in Beziehung auf Gott und den eigenen Geist zusammen. Jesus scheint es in der letzten Beziehung genommen zu haben, und diese war auch die seiner Mittheilungsweise eigentlich zusagende. Die unmittel-

baren Jünger Jesus neigten sich als Juden wol mehr zur ersten Beziehungsweise hin, besonders Johannes, der daher viel von der Liebe zu Gott und von dem Gehorsam gegen Gott aus Liebe — wobei er die sich hinneigende zu verstehen scheint, — spricht. Paulus, — der auf seiner Reise nach Damaskus durch ein ihm ungewöhnliches Ereigniß in seinem schon lebhaft aufgeregten Geiste zur Umänderung in der Richtung seines Geistes und zur völligen Einkehr in sich selbst, also zur reinen Intension, veranlaßt wurde, welche Gelangung zu diesem Geisteszustande er in einigen treffenden Zügen 2 Kor. 12 schildert und welchen Zustand er 1 Kor. 2, 12 — 15 sehr richtig beschreibt, — schöpfte mit Jesus aus derselben Quelle, nämlich der wirklichen inneren Offenbarung, wenn gleich ihm die daraus folgenden einzelnen Verhältnisse noch nicht so klar geworden waren, als es bei Jesus schon der Fall war. Er verstand daher auch die Lehre Jesus ihrem inneren Wesen nach, genauer, deutlicher, als die anderen Apostel, ob er gleich von Jesus unmittelbar keine Mittheilung empfangen hatte; denn wie sehr er darin hervorragte, beweisen nicht nur seine Briefe im Vergleich mit den Briefen der andern Apostel, sondern auch das merkwürdige Geständniß 2 Petr. 3, 15. 16. und die Nachrichten in der Apostelgeschichte. Paulus hielt nun auch die angegebene dritte Beziehungsweise des Reingeistigen, als die eigentlich christliche, am genauesten fest, wonach der Mensch dem Reingeistigen so wol in Beziehung auf Gott, als auch in Beziehung auf seinen eigenen Geist gemäß handeln solle. Ja man kann aus mehren seiner Aeußerungen und Darstellungen wol sogar ein Uebergewicht in der

Hinneigung zur zweiten Beziehungsweise bei ihm annehmen, indem er lehrt: der Mensch solle sich nach Gott richten um seines eigenen Geistes und dessen Seligkeit willen, und solle auf den Geist säen, aber nicht auf das Fleisch. Doch ist auch in den Aussprüchen Jesus auf die nöthige Vervollkommnung des menschlichen Geistes stark und sehr bestimmt hingewiesen z. B. Matth. 7, 13. 14. Sogar unterscheidet sich das eigentliche Christenthum vom Heidenthume und auch vom Judenthume durch eine Lehre, die für das Verhältniß und die Bestimmung des menschlichen Geistes von hoher Wichtigkeit ist, die aber von den Christen späterer Zeit wenigstens fast immer, ihrer deutlichen Darstellung ungeachtet, unrichtig gedeutet und in die heidnische Weise verkehrt worden ist. Die Griechen nämlich waren insbesondere der Meinung, daß die menschlichen Seelen nach dem Tode des Leibes für sich fortdauerten, denen sie dann, weil sie sich etwas Reingeistiges nicht zu denken vermochten, einen Schattenkörper beilegten. Aber die Fortdauer fand für alle Seelen der Menschen statt, nur mit gewissen Unterscheidungen in der Art und Weise dieser Fortdauer. Unter den Juden scheint früherhin wenigstens, ehe sie chaldäische und griechische Ansichten in sich aufnahmen, über die Fortdauer der Seele gar nichts bestimmt gewesen zu sein, und was im Alten Testamente darüber vorkömmt, deutet eher auf gänzliche Vernichtung hin, als auf Unsterblichkeit der Seele. Das Christenthum lehrt die Möglichkeit einer Fortdauer des menschlichen Geistes, aber als stattfindend nicht ohne Einschränkung für alle Menschen, sondern nur als stattfindend für diejenigen, welche ihren Geist dazu tüchtig gemacht

oder ihn in die dazu gehörige Beschaffenheit versetzt haben. Der Geist derer, bei welchen und von welchen diese gehörige Beschaffenheit nicht erstrebt worden ist, geht unter. Man lese nur mit uneingenommenem Sinne die Stellen: Matth. 7, 13. 14. 21. c. 8, 22. c. 10, 28. 39. c. 18, 11. c. 19, 29. c. 25, 29. Luk. 9, 56. c. 10, 25 — 28. c. 13, 23. 24. c. 17, 33. c. 20, 35. Joh. 3, 15. 16. 17. 36. c. 5, 24. 46. c. 6, 27. 33. 47. 48. 51. 63. c. 8, 12. 24. 51. c. 10, 28. c. 11, 25. Röm. 2, 6. 7. c. 5, 12. 21. c. 6, 20. 23. c. 8, 6. 12. Gal. 6, 8. 2 Tim. 1, 10. 1 Joh. 2, 17. 25. In mehren dieser Stellen wird die Bedeutung der Ausdrücke: Verlorengehn, Verderben, Verdammniß klar durch die denselben entgegengesetzten: Leben und ewiges Leben. Das Christenthum lehrt hierin freilich das Wahre, aber es hat weder mit dieser, noch mit der anderen ihm eigenthümlichen und wichtigen Lehre, daß der Mensch das Irdische und Körperliche zum bloßen Mittel für das Reingeistige machen solle, durchbringen und sich behaupten können. Statt der ersten Lehre nahm man lieber seine Zuflucht zur Annahme von einem reingeistigen Fortleben in der Hölle, welche Annahme nicht bloß abscheulich, sondern auch in sich selbst widersprechend ist. Denn ein reiner Geist auch dem Grade nach, d. h. ein ohne den materiellen Körper fortlebender kann zwar in Vergleich mit anderen reinen Geistern schwächer sein, aber er hat doch als reiner Geist volle Freiheit in Beziehung auf sich selbst, wenn gleich seine Freiheit in Beziehung auf andere Geister und die Einwirkung auf dieselben geringer sein mag, als diese Freiheit anderer, stärkerer Geister. Er braucht sich

jedoch bei seiner Schwäche nicht unwohl zu befinden, eben wegen seiner vollen Freiheit an sich selbst, so wenig als ein kleiner Mensch sich deshalb unwohl befindet, weil er nicht groß ist. Zwar hat man in neuerer Zeit dies glimpflicher darzustellen versucht, indem man die Möglichkeit einer Erlösung aus der Hölle annahm, oder noch glimpflicher, indem man annimmt, daß der Mensch, wenn er auch in diesem Leben gut zu werden unterlassen und verabsäumt habe, das Versäumte in dem künftigen Leben vollständig und auch mit geringerer Mühe doch werde nachholen können. O das Christenthum hat müssen bei den Menschen in die Schule gehn und nach den Menschen sich richten, anstatt daß die Menschen hätten sollen beim Christenthum in die Schule gehn und nach diesem sich richten! Aber dabei schwindet auch Moralität immer mehr hin, und nur Legalität, durch gesellige und gesellschaftliche Verhältnisse erzeugt und gefodert kann stattfinden. Ja so deutlich auch das Christenthum seine Ansicht in den angeführten und noch anderen Stellen des Neuen Testaments ausspricht, so werden doch wahrscheinlich jetzt noch sehr viele sich scheuen, dieselbe anzunehmen, weil darin zugleich die Verurtheilung so vieler großen Griechen und Römer enthalten ist. Aber die eigentliche, echte Größe des Menschen besteht in dem zur Fortdauer hinlänglichen Uebergewichte der rein intensiven Richtung seines Geistes über die extensive; hatten jene Griechen und Römer dieses Uebergewicht, so hat ihr Geist fortgelebt als Ganzes an sich; hatten sie dasselbe nicht, so waren sie nicht wahrhaft groß am Geiste. Die Meinung, es sei mit der Güte Gottes nicht vereinbar, daß so viele Men-

schen der Vorzeit erst müßten geistig untergehn, ehe es unter dem Menschengeschlechte dahin käme, daß die Menschen geistig fortleben könnten, ist durchaus ungehörig; denn erstens vermag der Mensch wenig oder gar nicht zu bestimmen, wenigstens im Einzelnen nicht, was für Gott und das Weltganze gut sei; zweitens ist das Vermögen des menschlichen Geistes, fortzuleben, die Folge einer Entwickelung, und zwar, da dieses Vermögen für den menschlichen Geist schwer zu erlangen ist, einer langen Entwickelung; diese aber setzt nothwendig eine lange Reihe voraus, in welcher dieses Vermögen noch nicht vollständig entwickelt war, oder wenn auch in einzelnen Individuen, doch nicht in allen. Die Meinung, als könne eine geistige Kraft nicht untergehn, also auch die menschliche nicht, ist irrig. Eine Kraft geht unter, heißt: sie verwandelt sich in bloße Theile und dauert in bloßen Theilen, die als bloß Theilweises einem andern Kraftganzen angehören, fort. Da die menschlich geistige Kraft, wenn sie durch reine Intension kein Ganzes wird, durch Extension oder durch das Uebergewicht derselben sich in Theile auflöst, so kann auch sie nur als bloß theilweise Kraft und als solche einem anderen Kraftganzen, dem Irdischen, angehörig fortdauern. Unter reingeistiger Fortdauer wird aber eine Fortdauer des Geistes als Ganzen an sich verstanden. Hierbei mag, auch zum deutlicheren Verstehen der noch folgenden Untersuchungen über das Christenthum, nachstehende Bemerkung Platz finden, die freilich die Sache, welche sie berührt, nur eigentlich bloß andeuten kann und wird, die aber der nachdenkende Leser nicht ohne Nutzen für sich selbst sich klarer und ausführlicher machen mag. Sie betrifft den Ent-

wickelungsgang oder Entwickelungsprozeß überhaupt, welchen genau zu kennen, von hoher Wichtigkeit ist, da ja der Charakter der gesammten Natur, der materiellen und der geistigen, Entwickelung ist und diese sich im Entstehen und Vergehen, so wie in jeder Veränderung überhaupt theilweise oder im Ganzen darstellt. Dem Grade an sich nach geht die Entwickelung entweder von den Theilen zum Ganzen oder umgekehrt. Wichtiger aber ist die Kenntniß von den Gesetzen der Entwickelung der Richtung nach. Hier geht die Entwickelung im Allgemeinen vom Einfachen zum Zusammengesetzten, und von diesem wieder zum Einfachen. Das Einfache ist entweder bloße Extension oder bloße Intension; das Zusammengesetzte ist Extension und Intension zugleich und zusammen. Folglich geht die Entwickelung entweder vom Extensiven durch das Extensiv-Intensive zum Intensiven, oder umgekehrt vom Intensiven durch das Intensiv-Extensive zum Extensiven. Der erstere Gang führt zum Ganzen und zum Bestehen, der andere zu Theilen und zum Vergehen. Jenen kann man daher in mancher Beziehung auch den Entwickelungsgang zum Guten oder Höheren, diesen den zum Bösen oder Niederen nennen. So geschehen diese Entwickelungen im Großen und wiederholen sich im Kleinen; aber jeder Entwickelungsgang, wenn er vollständig sein soll, muß der Richtung nach jene drei Stufen oder Perioden durchlaufen haben. Einige Beispiele mögen dies deutlicher machen. Alle Entwickelung auf der Erde beginnt durch das Sonnenlicht. Das Licht kann, wie jeder Gegenstand, betrachtet werden an sich, in Beziehung auf etwas Anderes, und an sich und in Beziehung auf etwas Anderes zugleich.

Bloß an sich ist das Licht der Richtung nach reine Extension; in Beziehung auf etwas Anderes ist es der Richtung nach bloße Intension; und an sich und in Beziehung auf etwas Anderes zugleich ist es der Richtung nach Extension und Intension zusammen. In erster Weise, nämlich der Beziehung an sich nach, fängt also die Entwickelung auf der Erde mit Extension an, geht durch den Organismus als das aus Extension und Intension mit Unterschied des Grades zusammengesetzte Verhältniß, erregt darin Wechsel zwischen Intension und Extension und endet mit reiner Intension an sich, nämlich dem Reingeistigen. In zweiter Weise fängt die Entwickelung durch das Licht als bloße Intension an, geht durch die Verbindung von Intension und Extension oder durch die Entwickelung der Wärme und endet mit Licht und dessen Entwickelung im Verbrennungsprozesse als bloßer Extension. In der dritten Weise als bloß äußerlicher Schein oder als Erscheinung des bloß Extensiven verbindet sich das Licht mit dem Aeußerlichen der Gegenstände, die an sich intensiv und extensiv zugleich sind, und macht diese äußerlich sich darstellende Verbindung von Extension und Intension bloß intensiv, d. h. giebt die Erscheinung von Gestalten im Inneren. Die organisirte Natur fängt mit Intension an, nämlich mit Intension in Beziehung auf das Aeußerliche, um dies zum Innerlichen zu machen, — zieht Kräfte an sich, — und wächst dadurch. Dann geht es zur Verbindung von Intension und Extension, vermittelst welcher die Fortpflanzung bewirkt wird, und endet mit Extension, d. h. mit Trennung der zu einem körperlichen Ganzen verbundenen Theile und mit Absterben. Die Entwik-

kelung des Geistes fängt mit bloßer Extension an, denn im Kinde ist der Geist des Menschen bloß extensiv, geht dann zur Extension und Intension über und endet, wenn nämlich der Entwickelungsgang zur Vollständigkeit gelangt, mit reiner Intension an sich. Auch die einzelnen Geistesthätigkeiten nehmen in ihrer Entwickelung und Fortbildung diesen Gang. Z. B. die künstlerische oder ästhetische bezog sich in sinnlicher Beziehung anfänglich mehr auf das bloß Aeußerliche, Extensive = Plastik, dann auf das Intensiv-Extensive = Mahlerei, und endlich mehr auf das Intensive = Musik. In geistiger Beziehung oder als Poesie entwickelte sich zuerst das Heldengedicht, welches die Darstellung der Entwickelung eines möglichst wichtigen äußerlichen oder bloß objektiven Verhältnisses enthält; dann das Schauspiel, welches die Darstellung der Entwickelung eines wichtigen Verhältnisses enthält, das äußerlich und innerlich, objektiv und subjektiv zugleich ist. Endlich der Roman, welcher die Darstellung der Entwickelung eines zur Vollendung gelangten bloß innerlichen, subjektiven, geistigen Verhältnisses enthält. Bei der theoretischen Thätigkeit des menschlichen Geistes läßt sich ebenfalls der Entwickelungsgang als mit dem Extensiven anfangend und mit dem Intensiven endend nachweisen, nur hat diese Art von Thätigkeit, so wie die Thätigkeit des Geistes in praktischer Beziehung, ihren Entwickelungsgang noch nicht vollendet. Dasselbe ist denn auch in Ansehung aller derjenigen Verhältnisse der Fall, welche von der theoretischen Thätigkeit und deren Entwickelungsgrade abhängig sind; z. B. das Verhältniß der Völker und Staaten war anfangs meistens nach außen gerichtet, nach Ausdeh-

nung strebend, erobernd; dann nahm es die Richtung nach außen und innen zugleich und gleichmäßig; aber es wird wol die Zeit kommen, wo die Völker und Staaten sich hauptsächlich nur mit sich selbst beschäfftigen und beschäfftigen dürfen. Eben so ist es mit den Kriegen oder Kämpfen der Menschen. Anfänglich kämpften sie mit dem bloß Extensiven, nämlich mit den Gegenständen der Natur außer dem Menschen; dann ging es zum Kampfe der Menschen unter einander, welcher eben dadurch von extensiver und intensiver Art zugleich ist. Aber es wird wol, weil die Entwickelung nicht stille steht, bis sie sich im Ganzen vollendet hat, dahin kommen, daß jeder Mensch endlich nur mit sich selbst kämpft und dadurch der Kampf rein intensiv geworden ist. So gar von einzelnen Kriegen, wenn sie ein gewisses Ganze an sich ausmachten oder bezeichneten, lehrt die Geschichte, daß sie da, wo sie mit Extension ausgehend anfingen auch mit Intension zurückkehrend endeten und der Friede oft da geschlossen wurde, wo der Krieg angefangen hatte. Und die Geschichte selbst machte gleich bei ihrem Entstehen als Wissenschaft unter den Griechen diesen Entwickelungsgang. Herodot nämlich war ein Geschichtschreiber in extensiver Beziehung, Thucydides ein solcher in extensiver und intensiver, und Xenophon ein solcher in bloß intensiver, z. B. in seiner Anabasis. Doch dieses letzte Beispiel ist ursprüngliches Eigenthum des Herrn Heeren, aus dessen Ideen über die Politik, den Verkehr und den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt. 1812. Abschnitt 14. dasselbe entlehnt ist. Daß die Entwickelung des Religiösen und insbesondere die Ansichten vom Göttlichen mit dem Exten-

siven anfing, so dann zum Extensiv-Intensiven oder zur Vermenschlichung des Göttlichen fortschritt und mit dem Intensiven oder Geistigen endete, bedarf kaum der Erwähnung. Doch besonders wichtig für den Zweck der gegenwärtigen Schrift ist zunächst die Beachtung des Entwickelungsganges, welchen das Intensive oder Reingeistige unter Juden und Christen genommen und zurückgelegt hat, und dann die Bestimmung der Entwickelungsstufe, auf welcher sich die Entwickelung des Reingeistigen in den Menschen eben jetzt befindet. In Ansehung des ersteren Punktes füge ich zu dem schon Gesagten nur noch Folgendes hinzu. Die Juden fingen in Beziehung auf das gesellschaftliche Verhältniß oder als Staat mit Intension an, hielten unter sich anfänglich zusammen und suchten nicht Eroberungen, sondern nur den Wiederbesitz des schon von ihren Ahnherrn inne gehabten Landes. Hernach geriethen sie so wol unter sich, als auch in Beziehung auf andere Völker in ein Verhältniß, das intensiv und extensiv zugleich war, und endeten mit Extension oder Untergang. In Beziehung auf das Reingeistige machten die Juden die erste Entwickelungsstufe desselben und zwar eine mit Extension anfangende aus; denn das Reingeistige war für sie noch etwas bloß Aeußerliches, bestand nur in der von außen kommenden Anregung zu demselben, welche Anregung auch durch bloß äußerliche Mittel fortgesetzt und wirksam erhalten wurde und bezog sich unmittelbar nur auf die Gottheit. Es fand daher in dieser Beziehung unter den Juden vor Christus nur eine Vervollkommnung hauptsächlich dem Grade nach statt, d. h. die Anregung zum Reingeistigen breitete sich unter mehr Indi-

viduen aus, wirkte zunehmend stärker und ergriff immer mehr den Geist der Juden. Das Christenthum stellt die zweite Entwickelungsstufe des Reingeistigen dar, welche intensiv und extensiv zugleich ist; doch um dieselbe gehörig zu verstehn, ist es wol nöthig, noch folgende Unterscheidungen zu erwägen. Das Christenthum enthält, wie schon vorher bemerkt wurde, ein theoretisches und ein praktisches Element, weil es an sich eine praktisch theoretische Mittheilung des Reingeistigen oder der Offenbarung enthält. Daß das Praktische vom Theoretischen abhängig ist, versteht sich schon deshalb von selbst, weil überhaupt die Praxis nach der Theorie oder nach der Ansicht und Einsicht, die man hat, sich richtet. Beim Christenthum jedoch sollte auch die Theorie zugleich von der Praxis abhängig sein und mußte es, wegen der eigenthümlichen Beschaffenheit der christlichen Offenbarungsmittheilung. Doch ward je länger je mehr die Theorie vorherrschend oder die Praxis gründete sich mehr auf die Theorie, als diese auf jene, welches aus der Natur der weiteren Entwickelung des Christenthums nothwendig folgte. In der Theorie des Christenthums sind nun drei Bestandtheile zu unterscheiden, deren Verschiedenheit aber auch erkannt und festgehalten werden muß, wenn nicht Verwirrung und eben dadurch Unrichtigkeit in der Beurtheilung des Christenthums entstehen soll. Der erste Bestandtheil ist die reine, bloße Lehre desselben; der zweite ist der Glaube d. h. der Grad des Fürwahrhaltens dieser Lehre oder der Ueberzeugungsgrad von derselben; der dritte ist der Glaubensgrund, dasjenige nämlich enthaltend, warum die Lehre geglaubt wird. Im Judenthum gab es ursprünglich

keine reine, bloße Lehre, sondern nur Gebote, Vorschriften. Die Lehre entwickelte sich erst späterhin, und bestand in Hinsicht auf das Zukünftige in Prophezeihungen, in Ansehung des Gegenwärtigen in mancherlei Klugheitsregeln; denn nur solche waren es, obgleich in höherer Art, als die niederen oder bloß sinnlichen, und nicht Weisheitslehren, nach dem Unterschiede, der zwischen Klugheit und Weisheit stattfindet, daß jene die Mittel richtig zu beurtheilen und zu wählen vermag, diese aber die Zwecke, besonders die Endzwecke. Die ursprüngliche Lehre des Christenthums ist kürzlich die, daß Gott rein geistig sei, und daß der menschliche Geist auch rein geistig werden und als reiner Geist fortdauern könne nach göttlicher Anordnung, dadurch, daß er sich nach Gott richte und das Sinnliche dem Geistigen oder Göttlichen ganz unterwerfe. Der Glaubensgrund war ursprünglich das mit Jesus und den Aposteln sich verbindende Wunderbare und Ungewöhnliche, so wie die der Lehre gemäße, kräftige Praxis Jesus und seiner Apostel, und der ersten Christen überhaupt. Der eigentliche Glaube ist das zwischen jenen beiden Bestandtheilen in der Mitte Liegende, welches beide zugleich nicht bloß vereinigt, sondern auch selbstwirkend so wol die Wirksamkeit des Einen auf das Andere überträgt, als auch rückwirkend die empfangene Wirkung verstärkt wieder giebt. Man hat freilich diese Bestandtheile so unter einander gemischt, daß man das Eine für das Andere genommen hat; so ist z. B. unter dem Glauben oft die Lehre, oft auch der Glaubensgrund verstanden worden; aber diese Vermischung macht die Sache dunkel und erzeugt Strei-

tig-

tigkeiten, bei denen die Parteien sich unter einander nicht verstehen. Nun ist die Frage: was ist aus diesen Bestandtheilen geworden oder welchen Entwickelungsgang haben sie genommen?

1) Die reine von Christus gegebene Lehre, wie sie besonders nach den drei ersten Evangelisten — denn Johannes scheint mehr Eigenthümliches in seine Erzählung eingeflochten zu haben, — schriftlich mitgetheilt worden ist, ward erst von der Vergangenheit, dann von der Gegenwart und zuletzt von der Zukunft abhängig gemacht, d. h. erst bloß von dem, was schon äußerlich gegeben und vorhanden war, dann von dem, was die äußerlichen Verhältnisse und deren innerliche Erwägung vermittelst des Verstandes erfoderten, und endlich von bloß innerlicher Erwägung oder von bloßer reingeistigen Beurtheilung. Denn da die Belehrung über das Reingeistige, wie Christus sie gab und zu seiner Zeit nur geben konnte, nicht durch sich selbst, d. h. durch bloß innere, freie Geistesthätigkeit und durch das eigene Nachdenken und Einsehen des Geistes feststand, so mußte sie als eine neue, große Opfer im Sinnlichen fodernde Lehre, in Abhängigkeit von etwas Anderem gerathen. Diese Abhängigkeit war aber eine zweifache, nämlich dem Grunde und dem Inhalte nach. Die eben angeführte betrifft hauptsächlich den letzteren, den Inhalt. Dieser wurde zuerst, zum Theil schon von den Aposteln, dem Judenthume, ja nachher in manchen Stücken auch dem Heidenthume angepaßt, dann der Kirche und endlich der Vernunft. Die erste Anpassung richtete sich nach dem Vergangenen, die zweite nach dem Gegenwärtigen, nämlich nach den

jedesmaligen Bedürfnissen der Kirche; die dritte nach dem Zukünftigen, d. h. nach einem über das Christenthum und über die Höhe, auf welche dasselbe den menschlichen Geist erhob, hinausgehenden Vermögen des Geistes zur Erkenntniß des Reingeistigen. Denn auf der Höhe, auf welchen das Christenthum den menschlichen Geist gehoben hat, ist derselbe noch nicht im Stande, das Reingeistige mit allem, was dazu gehört, aus und durch sich selbst einzusehn. Wenn daher derselbe dennoch auf der bloß christlichen Geisteshöhe solche Einsicht will und das Christenthum selbst in Beziehung auf dessen Inhalt nach dieser Einsicht zu beurtheilen unternimmt, so macht er die christliche Lehre von einem Beurtheilungsvermögen abhängig, das für ihn noch erst in Zukunft eintreten muß. Man nennt diejenigen, welche dies thun, Razionalisten; und es befinden sich dieselben zwar mit dem allgemeinen Entwickelungsgange des Reingeistigen überhaupt im Einklange und sind als Menschen geistig weiter, als die sogenannten Supernaturalisten; aber als christliche Dogmatiker und noch innerhalb der Sphäre des Christenthums unternehmen sie etwas, das sie nicht zu vollführen vermögen; denn sie wollen die christliche Offenbarung als solche ihrer Wahrheit oder Unwahrheit, ihrem Inhalte und Werthe nach beurtheilen und bestimmen, ohne selbst die Offenbarung in sich zu haben; sie messen daher ohne den eigentlichen, gehörigen Maaßstab, so zu sagen, nach dem Augenmaaße, das aber hier um so mehr trügt, je weniger das zu bestimmende Verhältniß ein äußerliches, sondern ein rein innerliches ist. Sie suchen demnach manche Lehren als in der Bibel nicht enthalten, darzustellen, die doch darin enthal-

ten sind, oder halten Lehren für verwerflich, die nicht zu verwerfen sind, z. B. die Lehre vom ursprünglichen Verderben oder der angebohrnen Sündhaftigkeit des menschlichen Geistes und die Lehre von der Dreieinigkeit; ja Einige scheinen die Nothwendigkeit einer geistigen Offenbarung überhaupt in Zweifel zu ziehn. Von echterer Art ist der Razionalismus derer, welche in Ansehung der christlichen Dogmatik dieselbe vermittelst einer möglichst richtigen Exegese rein zu erhalten suchen von hinzugefügten dogmatischen Meinungen, die dem richtigen Verstande eben so sehr, als dem Christenthum selbst widersprechen, und welche also gegen das Bestreben der Supernaturalisten arbeiten, — von denen manche Lehren, die in dem Neuen Testamente nicht enthalten sind, als darin befindlich angegeben werden, z. B. die Lehre von der Satisfactio vicaria, — in Ansehung der positiven Erklärung und Bestimmung der Offenbarung und des Geoffenbarten aber das Weitere und Hellere von der Zukunft erwarten. Wenn, wie es vor kurzem wieder geschehen ist, die Razionalisten von den Supernaturalisten den Namen der Naturalisten erhalten, so könnten jene mit dieser Benennung, wenn sie dieselbe nur schon verdienten, wol zufrieden sein, in so fern, wie es hier, wo es auf ein Wissen ankömmt, der Fall ist, ein Naturalist einen Naturwisser bezeichnet im Gegensatze gegen den bloßen Wortwisser, denn daß die Supernaturalisten in Ansehung des Reingeistigen mehr seien, als bloß solche, werden sie erst noch zu beweisen haben. Sonach hat die Entwickelung der christlichen Lehre ihrem Inhalte nach mit Extension angefangen und endet mit Intension.

2) Der Glaubensgrund ist entweder ein objektiver, von außen kommender, oder ein subjektiver, von innen, d. h. vom Gefühl kommender, oder beides zugleich. So wol der objektive als der subjektive kann ferner unmittelbar und mittelbar sein. So ist der objektive Glaubensgrund ein unmittelbarer, wenn das denselben ausmachende Objekt vom Glaubenden unmittelbar wahrgenommen wird; aber ein mittelbarer, wenn dasselbe vom Glaubenden nur vermittelst empfangener mündlichen oder schriftlichen Nachricht in Empfang genommen wird. Eben so ist der subjektive Glaubensgrund ein unmittelbarer, wenn der eigene Geist des Glaubenden sein mit dem Glauben verbundenes und von demselben erregtes Gefühl zum Glaubensgrunde macht; mittelbar hingegen, wenn das von anderen Personen oder Gegenständen erregte Gefühl des Glaubenden von ihm als Glaubensgrund angenommen wird. Der Entwickelungsgang dieser Verhältnisse im Christenthum war nun der, daß a) der objektive Glaubensgrund anfänglich bloß unmittelbar, hernach beides zugleich, und endlich seit der Reformazion und innerhalb derselben bloß mittelbar war. b) Der subjektive Glaubensgrund war anfänglich ein bloß mittelbarer, dann auch ein mittelbarer und unmittelbarer zusammen, und wurde endlich bloß unmittelbar. Denn eben der gegenwärtig vorherrschende Gefühlsglaube ist größtentheils eigentlich ein bloß unmittelbarer, welcher freilich gern, und so viel er kann, den mittelbaren auch zu Hilfe nimmt oder nehmen möchte, daher das Bestreben nach sinnlichen Zuthaten zur christlichen Religion. Eine Vergleichung des objektiven und subjektiven Glaubensgrundes unter einander lehrt, daß an-

fänglich jener überwiegend war, dann beide gleichmäßig wurden, und endlich der subjektive das Uebergewicht erlangte. Daraus geht aber auch hervor, wie sich in Ansehung des Glaubensgrundes das Christenthum ebenfalls vom Extensiven zum Extensiv-Intensiven bis zum Intensiven hin entwickelte.

3) Der Glaube oder der Stärkegrad, in und mit welchem die Lehre für wahr gehalten wird, ist als Produkt des Glaubensgrundes doch auch wieder produzirend in Beziehung auf die Lehre, und zwar als intensiv in Beziehung auf die sittliche, wirkliche Befolgung der Lehre, als extensiv in Beziehung auf die Ausbreitung und Mittheilung derselben, als extensiv und intensiv zugleich in Beziehung auf die Uebereinstimmung der Bekenner der Lehre in derselben und in dem Zusammenhalten der Bekenner unter sich. Der Entwickelungsgang des christlichen Glaubens aber lehrt, daß dieser in intensiver Beziehung anfangs möglichst stark war, und die Geschichte der Apostel und ersten Märtyrer bezeugt dies; daß er aber je mehr und mehr abnahm und immer schwächer wurde. In extensiver Beziehung nahm derselbe hingegen je länger, je mehr zu, wie die Bekehrungsgeschichte, die gegenwärtigen Bibelgesellschaften, aber auch die gegenwärtige Auflösung oder doch Zerfallenheit der kirchlichen Gemeinschaftlichkeit beweisen.

Nach dieser Darstellung der Elemente des Christenthums und deren im Laufe der Zeit stattgehabten Entwickelung, wird sich nun auch dasjenige klar machen lassen, was man die christliche Kirche nennt. Dieser Ausdruck ist sehr vieldeutig geworden, welches schon ein Beweis ist, daß man die eigentliche Bedeutung

desselben nicht rein aufgefaßt oder doch nicht festgehalten hat. Die mosaische Offenbarungsmittheilung bezog sich unmittelbar auf das Reingeistige der Gottheit und die Verehrung oder den Kultus derselben; demnach war im Judenthume anfänglich die Stiftshütte, hernach der Tempel die Anstalt zur gemeinschaftlichen Verehrung Gottes oder zum gemeinschaftlichen Dienste in Beziehung auf Gott. Die christliche Offenbarungsmittheilung bezieht sich unmittelbar auf Gott und den menschlichen Geist zugleich; demnach bedeutet Kirche die Anstalt im Christenthume zur gemeinschaftlichen Verehrung Gottes oder zum Gottesdienste und zur gemeinschaftlichen Kultur des menschlichen Geistes in Beziehung auf das Reingeistige zusammen. Daß im Tempel zu Jerusalem, wenigstens zur Zeit Jesus, auch Lehrvorträge gehalten oder doch belehrende Unterredungen angestellt wurden, beweiset nichts gegen den *eigentlichen* Hauptcharakter der jüdischen Religion in ihrer Beziehung, sondern beweiset nur, daß die Entwickelung, wie überall, so auch hier, nicht sprungweise, sondern schrittweise geschieht, und das Nachfolgende im Vorhergehenden schon vorbereitet und angedeutet wird. Der Entwickelungsgang der Kirche war aber der: er ging vom bloßen Einfachen und Intensiven zum Vielfachen und Einfachen zugleich und zum Extensiv-Intensiven bis zum Vielfachen und Extensiven. Denn in Ansehung des ersteren Bestandtheils im Charakter der Kirche, des Gottesdienstes nämlich, herrschte in der ersten Kirche nur Einfachheit; Gebete und Gesänge machten die christliche Gottesverehrung aus. In der mittleren Kirche, der katholischen und auch der griechischen, aber vorzüglich in jener, wurde der Kultus

mannigfach, äußerlich glänzend und erhielt eine sehr zusammengesetzte, sinnliche Gestalt, deren innere Einheit in der Uebereinstimmung darin unter den einzelnen kirchlichen Versammlungen bestand. In der neueren Kirche seit der Reformazion und innerhalb derselben ist die Form des Kultus vielfach ohne Uebereinstimmung, wenigstens ohne eine kirchlich gesetzliche; es giebt keine Kirche, sondern nur Kirchen in dieser Beziehung, indem nur in einzelnen Theilen der neueren Kirche eine Art von Uebereinstimmung in Ansehung des Kultus stattfindet. In Ansehung des anderen Bestandtheils im Charakter der Kirche, der Kultur des menschlichen Geistes in Beziehung auf das Reingeistige, war die erste Kirche bloß intensiv. Ihr Zweck war Erhebung des Gemüthes zur Heiligung, und zwar zur Heiligung im Sinne des Christenthums, d. h. zu der möglichsten Hingebung an Gott und seinen Willen so wol in Hinsicht auf das Leiden, als auch auf das Thun, um durch diese Hingebung das Heil des eigenen Geistes von Gott zu erlangen. Als Mittel dienten dazu so wol die Gemeinschaftlichkeit schon an sich, als auch das fortgesetzte Starkhalten des Glaubens durch jedesmaliges lebhaftes Andenken an Jesus, vorzüglich vermittelst des heiligen Abendmahls. Die Wirkungen des dadurch erlangten heiligen Sinnes oder Geistes im Aeußerlichen, welche besonders in dem Märtyrerthume in ihrer Höhe sich zeigten, wirkten auch wieder fördernd zurück auf die Gemeinschaftlichkeit und den Geist der Kirche. So war die erste Kirche im Ganzen eine einfache, freie, heilige. In der mittleren Kirche aber ging nebst der Einfachheit auch je mehr und mehr die Freiheit und Heiligung verloren. Am

meisten da, wo der herrschsüchtige Geist Roms sie erreichen und besitzen konnte, ging die innere Freiheit in äußeren Zwang, und die Heiligung in einen Dienst für die Kirche oder eigentlich für deren Zwingherren über. Die Heiligkeit ward ein Titel und das Geistige ein Mittel für das Sinnliche und Irdische der Kirchenherrschaft. Das in der ersten Kirche Intensive ward ein Extensives; die frühere Gemeinschaftlichkeit und Uebereinstimmung ward erzwungen durch äußere Gewalt. Die Heiligung stellte sich dar durch Klöster, die im Inneren meistens das Gegentheil der Heiligung enthielten. Die Kirchen als Gebäude bekamen äußerlich vermittelst der Thürme die Richtung nach oben und zum Reingeistigen durch ihre Spitze, aber die Richtung der Geister in denselben ging immer mehr nach unten, nach dem, was auf der Erde ist nnd verlor sich in geistlosen Formeln und Gebräuchen. Diese äußerlichen Einrichtungen der Kirche sollten zugleich den im Laufe der Zeit schon schwächer und locker gewordenen ursprünglichen Glaubensgrund ersetzen, und durch dieselben erhielt sich auch der Glaube und zeigte besonders in Beziehung auf die Verbreitung des Christenthums gute Wirkungen. Aber das, was geglaubt werden sollte, die Lehre, ward doch ungeachtet aller Bemühungen für die Intension oder die Uebereinstimmung in derselben immer vielfacher und getheilter, und neigte sich sonach zur Extension hin. In der neueren Kirche ist das Getheilte oder Extensive in Ansehung des Glaubensgrundes, des Glaubens selbst und der zu glaubenden Lehre innerhalb dieser Kirche überall vorherrschend und überwiegend. Die Supernaturalisten machen die symbolischen Bücher ihrer Partei, die

Ra-

Razionalisten die Vernunft, und die razionalen Supernaturalisten die Bibel in ihrer richtigen Auffassung zum Glaubensgrunde. Die letzten scheinen zwar das Zuverläßigste zu wählen, aber da die Bibel in ihren Mittheilungen sehr vieldeutig und diese Vieldeutigkeit durch die sich stets mehrende Menge von Erklärungsversuchen auch genugsam dargethan ist, so ist auch dieser Grund ein unzuverläßiger geworden. Das Wunderbare im Leben Jesus, das irrigerweise entweder als Aufhebung der Gesetze der körperlichen Natur, oder als bloße Wirkung und bloßer Erfolg dieser Gesetze, oder nur als Wahn betrachtet wird, ist, auch wenn es im richtigen Sinne genommen würde, doch zu sehr Gegenstand der bloßen Geschichte aus einer längst vergangenen Zeit, um als Glaubensgrund gehörig wirken zu können. Wegen alles dessen ist denn der objektive Glaube in seiner Kraft fast ganz verschwunden; nur der subjektive oder Gefühlsglaube ist noch vorhanden und mitunter wirksam. Aber weil das Gefühl nur durch das Angenehme oder Unangenehme bestimmt wird, so richtet sich die Befolgung der christlichen Lehre und ihrer Vorschriften, auch da, wo man diese Befolgung beabsichtigt, doch gewöhnlich nur nach dem Grade der Bequemlichkeit oder Annehmlichkeit, der mit derselben verbunden ist; denn will man z. B. in Predigten jetzt lieber Wahrheit, besonders in Beziehung auf sich selbst und seinen sittlichen Zustand hören, oder lieber angenehme Schilderungen, wohlklingende, sogar schmeichelnde Redensarten und Darstellungen, welche sittliche Bequemlichkeit gestatten? Hierbei ist auch bemerkenswerth das Verhältniß, worin sich die Kirche zu verschiedenen Zeiten zum Staate befand. In

der ersten Zeit des Christenthums nämlich war das Verhältniß der Kirchenglieder zu einander ein geselliges; das der Kirche zum Grunde liegende Religiöse beherrschte unmittelbar die zur Kirche gehörigen Menschen als solche und hatte nur mittelbar Einfluß auf den Staat, weil derselbe aus Menschen besteht. Das den Menschen Betreffende galt als Zweck, das den Staat Betreffende als Mittel; die Kirche, obgleich im Staate, war doch nicht unter demselben, aber ihm auch nicht entgegen. In der mittleren Zeit ward das gesellige Verhältniß der Kirchenglieder ein gesellschaftliches. Das Religiöse beherrschte wol unmittelbar die Christen, aber auch zugleich bloß mittelbar durch das Gesellschaftliche, und zwar ward die letztere Beherrschungsweise je mehr und mehr überwiegend und das Gesellschaftliche immer mehr Zweck, das Menschliche nur Mittel. In Beziehung auf die äußerliche *Staats*gesellschaft entstand zwischen dieser und der Kirchengesellschaft Rivalität und Gegenkampf. In der neueren Kirchenzeit vermittelst der Reformazion *ist* das Verhältniß der Kirchenglieder ein geselliges und gesell*schaftli*ches zusammen. Die einzelnen Kirchen bilden *für* sich eine Gesellschaft oder verlangen wenigstens nach einer solchen, aber die Vielheit derselben neben einander befindet sich in dem Verhältnisse der Geselligkeit. Der Staat beherrscht aber mehr oder weniger so wol die Kirche, als auch die Kirchenglieder als Menschen; denn das äußerlich Gesellschaftliche gilt diesen meistens für die Hauptsache im Leben, und der Werth der Menschen wird vorzüglich nach ihrer Stellung und *ihrem* Vermögen in Beziehung auf die Staatsgesellschaft geschätzt, eben weil das Religiöse zu einem geringeren

Grade der Macht herabgesunken, das Staatsverhältniß aber mächtiger geworden ist. Es ist dies offenbar eine Umkehrung der Verhältnisse, aber auch eine unrichtige Stellung derselben. Das Religiöse sollte herrschen über Menschen und Staat, über jene unmittelbar, über diesen mittelbar. Das Staatsverhältniß sollte nicht herrschen über das Religiöse, so wol weil es eine solche Herrschaft eigentlich nicht zu üben vermag, indem das Religiöse über den Staat und dessen Macht hinausgeht, als auch, weil das Religiöse in dem Grade, als es sich von der Staatsgesellschaft beherrschen läßt, sich selbst aufgiebt und sich selbst verliert. Die Kirche, als Inbegriff des vermittelst des Christenthums in Beziehung auf das Religiöse den Menschen Mitgetheilten und Veranstalteten, ist zwar nicht das Religiöse selbst, obgleich sie sich wol für dasselbe ausgegeben hat und dafür gehalten werden wollte, aber doch ein Organ des Religiösen; sie sollte daher auch nur abhängig sein von dem, wovon sie Organ ist und in Harmonie mit dem Staate das gesellschaftliche Wohl desselben befördern, so daß sie, ohne selber unterthänig zu sein, doch ihre Kirchenglieder zur Unterthänigkeit geneigt macht, eben weil die gesellschaftliche Ordnung und Ruhe ein nothwendiges Mittel zur Beförderung und Erreichung des religiösen Zweckes ist. Daß nun die Kirche mit richtiger Gestaltung der durch sie zu ordnenden Verhältnisse zwar anfing, aber die zunehmende Umkehrung derselben nicht verhindern konnte, giebt auch einen Beweis, daß sie ein noch unvollkommnes Organ des Religiösen oder Reingeistigen ist. Ueberhaupt ist es bei dem sichtbaren und unleugbaren äußerlichen Verfallen und innerlichen Hinschwinden des Christenthums merk-

würdig, daß noch so wenig und selten so bestimmt, wie vom Verfasser der ersten Rezension in dem Jahrgange 1829 der Leipziger Lit. Zeitung die Erwartung einer geistigen Wiedergeburt und einer vollständigeren Offenbarung, als die christliche ist, geäußert worden ist, obgleich Jesus selbst ziemlich deutlich auf eine solche in mehren Stellen, besonders Joh. 16, 12 — 14 hindeutet, denn daß diese Verkündigung schon bei den Jüngern etwa durch die sogenannte Ausgießung des heiligen Geistes erfüllt worden sei und sie durch letztere in alle Wahrheit geleitet wären, wird man nicht mit hinreichendem Grunde zu behaupten vermögen. Wenn aber Männer von Talent und Umsicht einerseits die christliche Offenbarungsmittheilung als vollständig und vollkommen genügend für alle Menschen und Zeiten preisen, andererseits jedoch den Sieg des Glaubens, die Einheit und Heiligkeit der Kirche und somit die eigentliche, gehörige Wirksamkeit des Christenthums von dem Fortschritte in gewöhnlich menschlicher Wissenschaft, d. h. von dem zunehmenden Verstandesgebrauche in extensiver Beziehung hoffen, wie z. B. der Verfasser der Zeitschrift: Die unveränderliche Einheit der evangelischen Kirche, vergl. viertes Heft, so ist dies fast zum Verwundern, da doch von solchen Männern folgende richtige Schlußfolge wol zu machen ist: der Mensch will das für ihn mögliche Beste, und muß es seiner Natur nach wollen; will und erstrebt der Mensch dasselbe fortgesetzt nicht, sondern etwas Schlechteres und Schlechtes, so kann dies seinerseits nur geschehn, weil er das Bessere und Beste nicht kennt und aus Mangel an richtiger, deutlicher Einsicht das Schlechtere für das Bessere hält. Das Christenthum

will das Bessere, die möglichste Hinneigung und das möglichste Hinstreben zum Reingeistigen, welches wirklich das Beste ist, kennen lehren und dazu ermuntern; da aber die Menschen, welche die christliche Belehrung haben, dieselbe dennoch je länger desto weniger befolgen, ja da die in der christlichen Lehre sogar am besten Unterrichteten das eigentlich Beste, das Reingeistige, noch nicht einmal kennen, so folgt nothwendig daraus, daß die Belehrung des Christenthums über das für den Menschen Beste nicht vollständig und deutlich genug sei.

Wenn die dritte Stufe oder der dritte Grad der Offenbarungsmittheilung stattgefunden hat und in Anwendung gebracht wird, dann wird sich die Kirche in eine Schule zur Belehrung über das Reingeistige für Erwachsene verwandeln, und diese wird sich füllen in dem Grade, als das Interesse für das Reingeistige und das Verlangen, darüber belehrt zu werden, zunimmt. Der Unterricht darin wird eine andere Form gewinnen, und die praktisch theoretische Form des Predigens je mehr und mehr sich in das für den rein theoretischen Unterricht tauglichere Katechisiren verwandeln. Ein Streit zwischen dem Staate und dieser Schule kann nicht entstehen; denn in dem Grade, als diese theoretisch dafür sorgt, daß jener das wahrhaft Beste erkenne, wird derselbe auch praktisch das Beste thun und für das Wohl der Schule sorgen.

Endlich erlaube man am Schlusse dieser Beurtheilung der von Moses und Jesus Christus mitgetheilten Offenbarung noch Folgendes hinzuzufügen: manche Leser sind vielleicht bei einigen vom Verfasser in dieser Schrift gegebenen Bestimmungen und gethanen Aeuße-

rungen zu der Frage bei sich selbst veranlaßt worden: wofür hält sich der? Die wahrhafte Antwort ist: für einen Menschen, der im Praktischen noch zurück ist, weil das bei ihm bisher vorherrschende Streben im Theoretischen ihn abgehalten hat, der Praxis die gehörige, volle Aufmerksamkeit und Anstrengung zu widmen, der aber auch im Theoretischen noch nicht mit völliger Gewißheit weiß, was er wisse. Zwar hatte er im Jahre 1802 gleich nach seiner ersten Geistesumwandelung und nach der durch dieselbe in ihm entstandenen Art und Weise, die Dinge überhaupt anzusehn, — welche darin bestand, daß alles aus Zweien bestehe, wodurch das Dritte entstehe und wieder in ein Zweifaches sich trenne, — den für ihn längere Zeit hindurch unabweislichen Gedanken, er werde nun schreiben das A. b. ab, die Menschheit werde sich selbst buchstabiren und das Buch der Natur lesen; doch wird er nur *dann* erst, wenn er die bestimmte Versicherung erhalten hat, daß wenigstens Einige nach Anweisung dieser Schrift sich in ihrem Geiste wirklich zusammen buchstabirt haben und in demselben deutlich und freudig lesen, anzunehmen sich gestatten, daß Gottes Kraft auch in ihm mächtig gewesen sei. Denn der Verfasser kann mit gutem Gewissen versichern, daß er immer nur die Absicht bei seinen theoretischen Bestrebungen gehabt hat, sich selber klar zu werden und Wahrheit zu finden, und daß manche Resultate, auf die der Gang seiner Untersuchungen führte, nicht bloß ihrer Neuheit, sondern auch anderer Beziehungen wegen bei ihm Bedenklichkeiten erregten, welche ihn veranlaßten, in seine spekulative Beschäfftigung ein noch größeres Mißtrauen zu setzen, als die Schwierigkeit der Untersuchungen

selbst schon hinsichts ihres Gelingens ihm einflößte. Zwar gab ihm dieses Mißtrauen auch Veranlassung, seine Ansichten um so schärfer zu prüfen, aber um desto mehr wünscht er auch, durch urtheilsfähige Personen zu erfahren, was von seinen jahrelang fortgesetzten Forschungen eigentlich zu halten sei, von denen er zum öfteren ablassen wollte, aber doch nicht konnte, weil immer wieder Gedanken in ihm entstanden, die seinem theoretischen Zwecke so förderlich zu sein schienen, daß er sie weiter verfolgen mußte.

Gedruckt bei Brandes und Klewert in Berlin.

Verbesserungen.

Seite 45. Zeile 5 von unten, statt: stimme, l. stimmen.
— 66. — 14 — oben, vor denn ein Semikolon statt des Kommas.
— 181. — 16 — unten, statt: ahndete, l. ahnte.
— 225. — 9 — oben, statt: dies l. des.
— 281. — 6 — unten, statt: oder l. als.
— 288. — 9 — oben ist nach hervortritt hinzu zu setzen: Auch ist der Idealismus dieser Philosophie, oder das Streben nach einem philosophischen Systeme außerhalb der Erfahrung, als ein Fortschritt in der Philosophie und als Annäherung an ein wirklich nothwendiges oder festes Lehrgebäude derselben zu betrachten.

Vorpahl, Karl Ludwig,

Materialien zu einem festen Lehrgebäude der Philosophie nebst einer Kritik der bisherigen Philosophie und Offenbarung

Berlin 1830

Ph.u. 531 f

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10047261-1